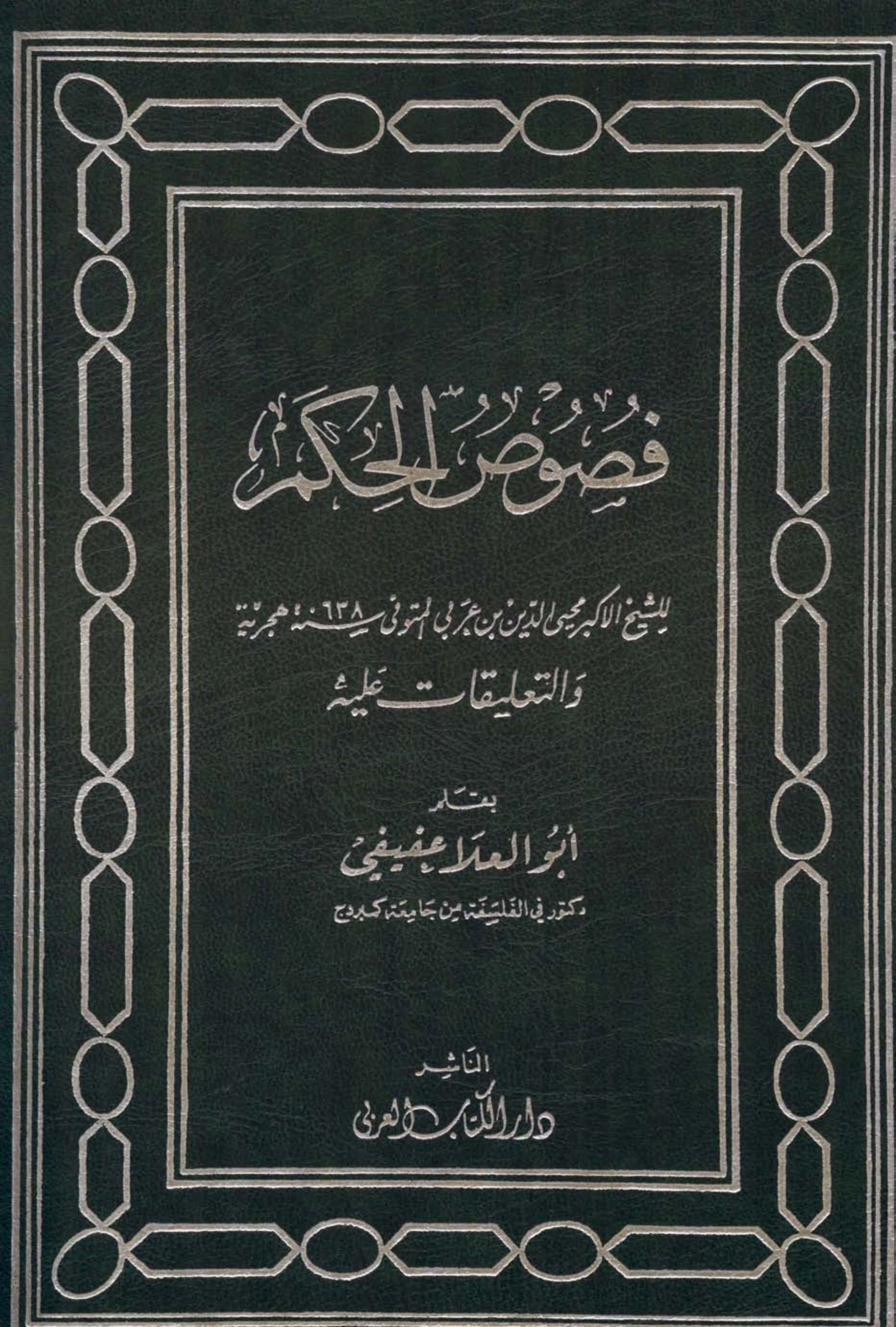


فصوص الحكم
للشيخ الاكبر محيي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هجرية
والتعليقات عليه
بقلم
أبو العلا عفيفي
دكتور في الفلسفة من جامعة كمبردج
الناشر
دار الكتاب العربي

فصوص الحكم

للشيخ الاكبر محيي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هجرية

والتعليقات عليه

بقلم

أبو العلا عفيفي

دكتور في الفلسفة من جامعة كمبردج

الناشر دار الكتاب العربي

بيروت - لبنان

الجزء الأول

تصدير

الفصوص ومذهب ابن عربي فيه

١ - مؤلفات ابن عربي

للشيخ أبي بكر محمد بن علي الملقب بمحيي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ ١٢٤٠م من المؤلفات ما لايكاد العقل يتصور صدوره عن مؤلف واحد لم ينفق كل لحظة من لحظات حياته في التأليف والتحرير ، بل شغل شطراً غير قليل منها فيما يشغل به الصوفية أنفسهم من ضروب العبادة والمجاهدة والمراقبة والمحاسبة . ولو قيس ابن عربي بغيره من كبار مؤلفي الإسلام المتفلسفين أمثال ابن سينا والغزالي لبذّهم جميعاً في ميدان التأليف من ناحية الكم والكيف على السواء . أما من ناحية الكم، فقد ألّف نحواً من مائتين وتسعة وثمانين كتاباً ورسالة على حد قوله في مذكرة كتبها عن نفسه سنة ٦٣٢؛ أو خمسمائة كتاب ورسالة على حد قول عبد الرحمن جامي صاحب كتاب نفحات الأنس ؛ أو أربعمائة كتاب كما يقول الشعراني في اليواقيت والجواهر. وقد وصفه بروكلمان (جـ ١ ص ٤٤١) بأنه مؤلف من أخصب المؤلفين عقلاً وأوسعهم خيالاً ؛ وذكر له نحواً من مائة وخمسين مؤلفاً لا تزال باقية بين مخطوط ومطبوع . ومهما يكن من التضارب بين الكتّاب في عدد مؤلفات ابن عربي وأحجامها ، فليس هناك من شك في أن هذا الرجل كان من أغزر كتاب المسلمين

علماً وأوسعهم أفقاً وأدناهم إلى العبقرية والتجديد في ميدان دخل فيه كثيرون غيره ، ولم يخرجوا منه بمثل ما خرج ، ولا بلغوا فيه الشأو الذي بلغ . ولا جدال في أن مؤلفاته تربو على المائتين على أقل تقدير ، من بينها « الفتوحات المكية »،تلك الموسوعة الصوفية العظيمة التي لم تلق بعد من العناية والدرس ما هي جديرة به ، ومنها تفسيره الكبير للقرآن الذي يقول فيه صاحب فوات الوفيات (ص ٣٠١ — ٢) إنه يبلغ خمسا وتسعين مجلدة ، ومنها : « فصوص الحكم » و « محاضرة الأبرار » ، و « إنشاء الدوائر » و « عقلة المستوفز » و « عنقاء مغرب » و « ترجمان الأشواق » وغيرها . وأما من ناحية الكيف ، فإن كتب ابن عربي جميعها — فيما أعلم — من واد واحد هو وادي التصوف الذي لزمه طول حياته وعاش فى جوه العملي والنظري . فلم يخض في الفلسفة والطب والرياضة والتصوف كما فعل ابن سينا ، ولم يشغل نفسه بمشاكل الفلاسفة والرد عليهم وعلى غيرهم من الملاحدة، وبالتأليف في أصول الفقه والمنطق والتصوف كما فعل الغزالي. وإنما كرّس جهده للكتابة في التصوف في شتى نواحيه ، مبتدئاً بالكتب ذات الموضوعات الخاصة أمثال «التدبيرات الإلهية» الذي وضعه في المملكة الإنسانية والمقابلة بين الإنسان والعالم ؛ وكتاب « مواقع النجوم » الذي وضعه في قواعد أهل الطريق؛ورسالة الخلوة التي وضعها في نصح المريد وما يجب عليه في خلوته، و « عنقاء مغرب » الذي وضعه في الولاية . ثم عقّب بالكتب المطوّلة الشاملة لنواحي التصوف النظرية والعملية ككتاب الفتوحات المكية الذي ألّفه بين سنة ٥٩٨ و سنة ٦٣٥ . فقد جمع في هذا الكتاب أشتاتاً من المعارف تمثل الثقافة الإسلامية بأوسع معانيها، وحشدها جميعها لخدمة العلم الأساسي الذي ندب نفسه للكتابة فيه ، وهو التصوف . وانتهى في دور نضجه العقلي والروحي بتأليف

كتاب فصوص الحكم الذي يمثل خلاصة مذهب ظلَّ يضطرب في صدره نيفاً وأربعين عاماً ، وهو لا يجرؤ على الجهر به في جملته ، ولا يخرجه في صورة كاملة محكمة التأليف إلى أن صاغه آخر الأمر في هذا الكتاب الذي طلع به على الناس فأذهلهم وأثار في نفوسهم الحيرة والشك كما أثار الإعجاب والتقدير .

٢ — منزلة الفصوص وأثره

ولا مبالغة في القول بأن كتاب « الفصوص » أعظم مؤلفات ابن عربي كلها قدراً وأعمقها غوراً وأبعدها أثراً في تشكيل العقيدة الصوفية في عصره وفي الأجيال التي تلته . فقد قرر مذهب وحدة الوجود في صورته النهائية ووضع له مصطلحاً صوفيّاً كاملاً استمده من كل مصدر وسعه أن يستمد منه ، كالقرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة المشائية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة الغنوصية المسيحية ، والرواقية وفلسفة فيلون اليهودي ، كما انتفع بمصطلحات الإسماعيلية الباطنية والقرامطة وإخوان الصفا ومتصوفة الإسلام المتقدمين عليه . ولكنه صبغ هذه المصطلحات جميعها بصبغته الخاصة وأعطى لكل منها معنى جديداً يتفق مع روح مذهبه العام في وحدة الوجود ، فخلّف بذلك ثروة لفظية في فلسفة التصوف كانت عدة متصوفة وحدة الوجود في العالم الإسلامي عدة قرون ، وحولها حامت جميع المعاني التي طرقها كتّابهم . وما من صوفي إسلامي أتى بعد ابن عربي ، شاعراً كان أم غير شاعر ، عربيّاً كان أم فارسيّاً أم تركياً ، إلا تأثر بمصطلحه ، ونطق عن وحي كلمه . ولست أذهب إلى أن هذا المصطلح الفلسفي الصوفي الكامل الذي وضع فيه المؤلف كتاباً خاصاً ، موجود برمته في الفصوص ، فإن فتوحاته المكية الذي هو أعظم موسوعة في التصوف في اللغة

العربية غني حافل بهذه المصطلحات ، ولكن الفصوص حوى أمهاتها وأضفى عليها من الدقة العلمية والنضج الفكري ما لا نجده في كتاب آخر له . وإلى مصطلحات الفصوص خاصة يرجع فضل تأثير ابن عربي فيمن ترسّم خطاه في الطريق الصوفي .

على أن أهمية الفصوص ليست قاصرة على مصطلحاته التي رددها الصوفية والشعراء من بعد ابن عربي ترديداً، فإن للكتاب قيمة أخرى لا تقدر من ناحية مادته ، إذ فيه يعالج المؤلف مشكلته الكبرى – مشكلة وحدة الوجود – وما تفرع عنها من المسائل التي سلك في استنباطها مسلكاً كلامياً خاصاً لا أجد له نظيراً في مؤلف آخر من مؤلفاته ، وربط هذه المسائل كلها ربطاً محكماً داخل دائرة مذهبه العام . فجاء كتابه خلاصة لمذهب في الفلسفة الصوفية منسجم متسق الأجزاء ، وهو مذهب لا نكاد نظفر به كاملاً في كتاب آخر له ، كما لا نظفر بمثله في كتب غيره من الصوفية الذين سبقوه أو أتوا من بعده . وفي هذه الناحية أيضاً – ناحية مادة الفصوص – كان دَيْن متأخري الصوفية لابن عربي عظيماً. وليس ما خلّفه شعراء الفرس من تراث شعري صوفي رائع سوى صدى لتلك المعاني التي ابتكرها صاحب الفصوص وورثتها عنه العبقرية الفارسية فأبدعت في تصويرها وفي أساليب التعبير عنها . فاضت قلوب شعراء الفرس والترك بمعاني الوحدة الوجودية الشاملة وبالحب الإلهي القاهر القائم عليه كل شيء . وقالوا إن الحق أصل كل موجود ، وإنه يتخلل العالم بأكمله فيضاً عن فيض ، وإنه الفاعل على الحقيقة لكل شيء في كل شيء ، تصدر عنه الأشياء ، وتفيض عنه الحركات ، يلبس في كل آن صورة جديدة – ما لا نهاية له من الصور الجديدة – يخلعها عن نفسه إلى صور جديدة أخرى . وإن عالم الممكنات يخلق خلقاً جديداً في كل لحظة ويفنى في اللحظة التي تليها ، وان

كنا لا ندرك ذلك من أنفسنا ومن العالم الذي يحيط بنا لكثرة ما يتعاقب علينا وعلى العالم من صور الفناء والبقاء . ويصف شعراء الفرس والترك كيف أضاء الحق بنوره الأزلي جميع نواحي الوجود ، وكيف أضاءت أسماؤه بالوجود أعيان الموجودات وهي في حال عدمها الأزلي ، فعكست كل عين منها كالات الأسماء كما تعكس المرايا صور المرئيات ؛ وكيف تجلت صفات الجلال الإلهي في نار الجحيم وفي الشياطين وظهرت صفات الجمال في الجنة والملائكة ، وكيف جمع الإنسان في نفسه هذه الصفات جميعها فكان عالماً صغيراً فيه كل ما في العالم الأكبر من صفات الجمال والجلال .

هذه بعض المعاني التي تغنّى بها شعراء الفرس والترك من أصحاب وحدة الوجود وكلها من مذهب ابن عربي في الصميم ومن بعض ما أودع في كتابه الفصوص .

٣ – ابن عربي فيلسوف صوفي

ولكن ابن عربي وإن وهب بسطة في الفكر والخيال ، وعمقاً في الحس الروحي ، يعوزه المنهج الفلسفي الدقيق والتحليل العلمي المنظم . فهو من غير شك فيلسوف صاحب مذهب ومؤسس مدرسة ، ولكنه فيلسوف آثر أن يهمل منهج العقل الذي هو منهج التحليل والتركيب ويأخذ بمنهج التصوير العاطفي والرمز والإشارة والاعتماد على أساليب الخيال في التعبير . وربما كان له عذره في كل ذلك لأنه – ككل صوفي – يعالج مسائل يستعصى على العقل غير المؤيد بالذوق أن يدركها ويستعصى على اللغة غير الرمزية أن تفصح عن أسرارها . ومتى كان العقل وحده أداة صالحة للوصول إلى اليقين ، أو إلى الحقيقة التي تطمئن إليها النفس ؟ ومتى كانت اللغة وحدها صالحة للتعبير عن تلك الحقيقة بعد الوصول إليها ؟ فابن عربي فيلسوف

من غير شك من حيث أن له مذهباً في طبيعة الوجود كسائر الفلاسفة ، ولكنه فيلسوف صوفي اصطنع أساليب الصوفية ورموزهم للتعبير عن فلسفته . وهـذا سبب من أسباب التعقيد الذي نلمسه في كل سطر من أسطر كتبه ـ لا سيما كتاب الفصوص : فإن القارىء لهذا الكتاب لا يكاد يظفر بالفكـرة الفلسفية فيه حتى يجدها وقد غابت عن نظره تدريجاً تحت ستار من الرمزية يغلق معناها إلى حين، ثم تخرج من وراء هذا الستار مرة أخرى منصبة في قالب شعري صوفي يخاطب بها أصحاب الذوق والمواجيد لا أصحاب الفكر والنظر !. إن ابن عربي قـد كتب كتبه تحت تأثير نوع من الوحي أو الإلهام ، فأنزل في سطورها ما أنزل به عليه لا ما قضى به منطق العقل ، ولهذا يجب أن ننظر إلى مذهبه في جملته لا في تفاصيله ، ونستخلص هذه الجملة من بين أشتات التفاصيل التي لا يبدو في ظاهرها انسجام ولا ترابط . ولم يكن الرجل واهماً ولا مفتريا حينما قـال في فصوصه « ولا أنزل في هذا المسطور الا ما ينزل به عليّ ، ولست بنبي ولا رسول، ولكني وارث ، ولآخرتي حارث » . فهو يعتقد عن يقين أن كتابه من إملاء رسول الله من غير زيادة ولا نقصان، أملاه عليه في رؤيا رآها في دمشق سنة ٦٢٧ هـ ، وأنه لم يكن إلا مترجماً لما كاشفه به النبي الذي هو منبع العلم الباطن ومصـدر نور المعرفة . كما أنه لم يكن واهماً ولا مخدوعاً عن نفسه عندمـا سمى موسوعته الكبرى في التصوف باسم « الفتوحات المكية » وسمى كتاباً آخر بالتـنزلات الموصلية إلى غير ذلك مما يؤيد به دعواه أنه لا يصدر في كتبه عن تفكـير أو روية، بل عن كشف وإلهام ، وأما ما نطق به فيها لم يكن الا من « الفتوح» الذي يفتح الله به على الخاصة من عباده.

ولكني على الرغم من كل هذا موقن بأن لتفكير ابن عربي نصيباً غـير قليل

في تشكيل مذهبه ، وإن كانت موجات الشعور الصوفي المباغتة كثيراً ما قللت من حدة هذا التفكير وطغت عليه وأنزلته المنزلة الثانية . ولهـــذا لا أرى من الصواب أن نصف مذهبه بأنه مذهب فلسفي بحت ـ إذا اعتبرنا التفكير والترابط المنطقي أخص صفـــات الفلسفة ـ ولا بأنه مذهب صوفي بحت ، إذا اعتبرنا الوجدان والكشف أخص مميزات التصوف . ولكنه مذهب فلسفي صوفي معاً ، جمع فيه بين وحدة التفكير وقوة الوجدان ، وحاول أن يوفق فيه بـــين قضايا العقل وأحوال الذوق والكشف . وربما انفرد « الفصوص » من بـين كتبه بأنه أكمل صورة جمع فيها بين هاتين الناحيتين واستغلها إلى أبعـــد مدى في تأييد مذهبه في وحدة الوجود . أما أن له مذهباً فلسفياً صوفيـــاً في طبيعة الوجود فهذا ما لا سبيل إلى إنكاره أو الشك فيه ، فإننا نلمس هذا المذهب في كل صفحة من صفحات الفصوص كما نلمسه في كتبه الأخرى لا سيما الفتوحات ، وكلما حاول أن يخفيه أو ينطق بغيره عاد إليه فأكده وارتفع به صوته أشد مـا يكون وأعنف ما يكون . غير أننا لا نكاد نظفر بهذا المذهب كاملاً في أي كتاب من كتبه ـ وإن كان الفصوص أجمعها وأشملها من هذه الناحية ـ ولذا يجدر بالباحث عن هذا المذهب أن يجمع عناصره المبعثرة في كل مكان ويؤلف بينها حتى يظهر له في وحدته المتماسكة . وما أشبه ابن عربي في هذا بفنان ألـّف لحناً موسيقياً عظيماً ثم بدا له أن يخفيه عن الناس فمزقه وبعثر نغماته بين نغمات ألحان أخرى . فاللحن الموسيقي العظيم هنالك لمن أراد أن يتكبد مئونة استخلاصه وجمعه من جديد ! وقد سجل ابن عربي على نفسه قصد إخفـــاء مذهبه والضن بأن يظهره كامـــلاً في أي كتاب من كتبه في عبارة وردت في الفتوحـــات (جـ ١ ص ٤٧ ـ ٤٨) حيث يقول بعد أن ذكر عقيدة العوام ثم أردفها بعقيدة

الخواص» وأما التصريح بعقيدة الخلاصة (أي عقيدة خلاصة الخاصة وهي مذهبه في وحدة الوجود) فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض ، لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب (الذي هو الفتوحات) مستوفاة مبينة ، لكنها كما ذكرنا متفرقة. فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها من غيرها ، فإنها العلم الحق والقول الصدق ، وليس وراءها مرمى . ويستوي فيها البصير والأعمى، تُلحق الأباعد بالأداني ، وتلحم الأسافل بالأعالي » .

٤ — أسلوبه في الفصوص وغيره

يقول العـــلامة نيكولسون في وصف أسلوب ابن عربي في الفصوص : إنه يأخذ نصاً من القرآن أو الحديث ويؤوله بالطريقة التي نعرفها في كتابات فيلون اليهودي وأريجن الإسكندري. ونظرياته في هذا الكتاب صعبة الفهم، وأصعب من ذلك شرحها وتفسيرها، لأن لغته اصطلاحية خاصة ، مجــازية معقدة في معظم الأحيان . وأي تفسير حرفي لها يفسد معناها ، ولكننا إذا أهملنــا اصطلاحاته استحال فهم كتابه واستحال الوصول إلى فكرة واضحة عن معانيه ، ويمثــل الكتاب في جملته نوعاً خاصاً من التصوف المدرسي العميق الغامض .

يستند كل فص من الفصوص السبعة والعشرين إلى طائفة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المتصلة بالكلمة الخاصة (النبي) الذي تنسب حكمة الفص إليه . ويسرد المؤلف قصة كل نبي كما وردت في القرآن ، وكما يعرفها جمهور المسلمين عادة ، ولكنه يتخذ من كل قصة مسرحاً ليمثل فيه صاحب القصة الدور الخاص الذي يعهد إليه القيام به ، فإن الأنبياء على نحو ما صورهم في الفصوص نمـــاذج

وصور للإنسان الكامل الذي يعرف الله حق معرفته ؛ فكل منهم ينطق — أو ينطقه ابن عربي — بالمعرفة التي اختص بها، فيقوم في ذلك بشرح ناحية من نواحي مذهبه والدفاع عنه. فآدم مثلاً يفسر معنى الخلافة الإنسانية ويبين منزلته من الله والعالم، وبأي معنى استحق الإنسان الخلافة عن الله، وصدق عليه أنه الموجود الذي خلقه الله على صورته. وأيوب يمثل دور الإنسان الذي ابتلاه الله بعذاب الحجاب — لا عذاب البدن — فهو يبحث جاهداً عن طريقة لإزالة ألم الحجاب عن نفسه حتى يصل إلى برد شراب المعرفة الحقة. وداود وسليمان يتمثل فيهما نوعان من الخلافة : الخلافة الظاهرة التي هي خلافة الملك ويتبعها العلم الظاهر، والخلافة الباطنة التي يتبعها العلم الباطن. ومحمد يمثل دور المدافع عن «الفردية الثلاثية» : أي التثليث الذي قام عليه كل شيء في الوجود وهكذا. يعمد ابن عربي في كل ذلك إلى تخريج المعاني التي يريدها من الآيات والأحاديث بطريقة خاصة في التأويل. فإن كان في ظاهر الآية ما يؤيد مذهبه — مهما كانت دلالتها على التشبيه والتجسيم — أخذ بها، وإلا صرفها إلى غير معناها الظاهر. وهو مع هذا لا يجيز تأويل المعتزلة للآيات الدالة على التشبيه، بل يتهمهم بأنهم يحكمون العقل وحده في مسائل الإلهيات ويقولون بتنزيه الله تنزيهاً مطلقاً، وهذا في نظره جهل بنصف الحقيقة، إذ الحقيقة الكاملة هي أن الله تعالى منزه مشبّه معاً. (راجع كلامه في الفص الثاني والعشرين في تفسير قوله تعالى وما رَمَيْتَ إذْ رَمَيْتَ ولكنّ اللهَ رَمى).

ولا تخلو طريقة تأويله للآيات من تعسف وشطط أحياناً لا سيما إذا عمد إلى الحيل اللفظية في الوصول إلى المعاني التي يريدها كأن يقول في الفص الأيوبي إن المراد بالشيطان في قوله تعالى « إني مسّني الشيطانُ بنُصب وعذابٍ » هو البعد،

وإن ما شعر به أيوب لم يكن ألم المرض الذي ابتلاه الله به ، بـــل ألم عذاب الحجـاب والجهل بالحقائق ، أو يقول في الفص الموسوي إن المراد بقول فرعون « لئنِ اتخذْتَ إلهاً غيري لأجْعَلَنَّكَ مِن المسْجُونين » لأجعلنك من المستورين لأن السين من أحرف الزوائد ، فإذا حذفت من سجن بقيت « جن » ومعناهـا الوقاية والستر ، وفي قوله (في الفص نفسه) « إن رسولكم الذي أُرســـل إليكم لمجنون » معناه مستور عنه علم ما سألته عنه . وكقوله في تفسير الآية « وقـالوا لن نؤمنَ حتى تؤتى ما أوتيَ رُسُلُ الله ، اللهُ أعلم حيث يَجْعَلُ رسالته » إن في الإمكان أن نجعل « رسل الله » مبتدأ خبره الله (الثانيــة) فيكون معنى الآية : وقالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي (أي الرسول): رسل الله هم الله، هو أعلم حيث يجعل رسالته !

وعماده في كل ذلك أنه يتكلم بلسان الباطن ، الذي هو في الحقيقة لسان مذهبه ، ويترك الظاهر الذي يعبر عن عقيدة العوام . فهو يقابل دائماً بين هذين اللسانين كما يقابل بين العقل والذوق : العقل الذي هو لسان الظـاهر ، والذوق الذي هو لسان الباطن .

ثم إنه يتمشى مع القرآن في تسلسل آياته في القَصَص، متبعاً طريقة التأويل التي أشرنا إليها: يخرج من القصة ثم يعود إليها ثم يخرج منها ثم يعود إليها ، شارحاً، معلقاً، متفلسفاً ، شاطحاً أحياناً، مستطرداً في أغلب الأحيان. وكثيراً ما يكون استطراده لمناسبات لفظية بحتة، كما تكلم في الفص المحمدي عن الطيب الوارد في الحديث «حُبِّب إلي من دنياكم ثلاث النساء والطيب الخ» فجره ذلك إلى الإفاضة، في ذكر الطيِّب (ضد الخبيث) من الأفعال والأشياء : أي الحسن والقبيح منها، ثم عرض لمشكلة الخير والشر وحقيقة الشر ومنزلته من الوجود العام . وكما جره

الكـــلام (في نفس الفص) في الصلاة والمصلي إلى الكلام في المصلي والمجلّي ودرجات الناس في قربهم من الله .

٥ – غموض أسلوبه

المعروف عن الصوفية إطلاقاً أنهم قوم لا يتكلمون بلسان عموم الخلق ، ولا يخوضون فيما يخوض فيه الناس من مسائل علم الظاهر، وإنما يتكلمون بلسان الرمز والإشارة – إما ضنّا بمـا يقولون على من ليسوا أهلاً له ، وإما لأن لغة العموم لا تفي بالتعبير عن معانيهم وما يحسونه في أذواقهم ومواجدهم . أما ما يرمزون إليه فحقائق العلم الباطن الذي يتلقونه وراثة عن النبي، وهذه الحقائق لا يستقل بفهمها عقل ، ولا بالتعبير عنها لغة . وهذان الأمران وحدهما كافيان في تفسير الصعوبات التي تعترض سبيل الباحث في فهم معـــاني الصوفية ومراميهم . ولذا كان الحذر ألزم ما يلزم الناظر في أقوالهم حين يحللها أو يؤولها أو يحكم عليها . فكثيراً مـــا زلت أقدام الباحثين في أساليب القـــوم فصرفوها إلى غير معانيها، أو حمّلوها ما لا تحتمل، أو أخذوا بظاهرها حيث لا يراد ذلك الظاهر. وهذه مسألة تنبه إليها القدماء وحذروا من الوقوع فيها ، بل نصحوا الناس – طلباً للسلامة، وصوناً للصوفية من أن يتجنى عليهم من ليس منهم، أن يكـُفـّوا عن قراءة كتبهم أو يخوضوا في أقوالهم . وقد تردد هذا النصح بوجه خاص في النهي عن مطالعة كتب ابن عربي لما اشتهر به غموض أساليبه واستغلاق معانيه –لا تزهيداً للناس في قراءتها، أو إنكاراً عليه فيما كتبه، وإن حدث ذلك أحياناً، بل حرصاً على ألا يُساء فهم مقصوده، وحماية لعقيدة القارئين من أن تتسرب إليها شكوك هم في غنى عنها، بسبب قراءتهم لكلام رجل لا يفهمون أغراضه . والأمثلة على ذلك

كثيرة . ذكر المقرّي في ترجمة محيي الدين قال : « ذكر الشيخ عبد الله بن سعد اليافعي اليمني أن بعض العارفين كان يقرأ عليه كلام الشيخ(ابن عربي) ويشرحه، فلما حضرته الوفاة نهى عن مطالعته وقال إنكم لا تفهمون معاني كلامه» . وذكر الشعراني في اليواقيت والجواهر (ص ١٠) أن الشيخ عزالدين بن عبد السلام كان يقول « ما وقع إنكار من بعضهم على الشيخ(ابن عربي) إلا رفقاً بضعفاء الفقهاء الذين ليس لهم نصيب تام من أحوال الفقراء خوفاً أن يفهموا من كلام الشيخ أمراً لا يوافق الشرع فيضلوا . ولو أنهم صحبوا الفقراء لعرفوا مصطلحهم وأمنوا من مخالفة الشريعة ».وقال شيخ الإسلام سراج الدين البلقيني(شيخ سراج الدين المخزومي وهو أكبر المدافعين عن محيي الدين)«إياكم والإنكار على شيء من كلام الشيخ محيي الدين ، فإنه رحمه الله لما خاض في بحار المعرفة وتحقيق الحقائق عبّر في أواخر عمره في الفصوص والفتوحات والتنزلات الموصلية وفي غيرها بما لا يخفى على ما هو في درجته من أهل الإشارات ؛ ثم إنه جاء من بعده قوم عُمْي عن طريقه فغلّطوه في ذلك بل كفروه بتلك العبارات ولم يكن عندهم معرفة باصطلاحه ، ولا سألوا من يسلك بهم إلى إيضاحه ، وذلك أن كلام الشيخ رضي الله عنه تحته رموز وروابط وإشارات وضوابط ، وحذف إضافات هي في علمه وعلم أمثاله معلومة ، وعند غيرهم من الجهال مجهولة » .

وإذا كان استعمال لغة الرموز والإشارات ، والتحدث بلسان الباطن من أسباب غموض لغة الصوفية بوجه عام،فهي كذلك بوجه خاص في لغة ابن عربي فإن غموض أسلوبه واستغلاق معانيه قد صارا مضرب المثل،وأصبحا من الحقائق التي يعترف بها دارسو التصوف في كل زمان.وليست الصعوبة في فهمه راجعة إلى تعقيد في مذهبه،فإنه من أسهل المذاهب وأيسرها فهماً،وإنما ترجع إلى الأساليب

التي يعبر بها عن هذا المذهب والطرق الغريبة الملتوية التي يختارها لبسطه. وهأنذا أجمل الأسباب الأخرى التى أدت إلى تعقيد أسلوبه واستعصاء فهمه.

أولاً : يغلب على ظني أنه يعتمد تعقيد البسيط وإخفاء الظاهر لأغراض في نفسه. فعباراته تحتمل في أغلب الأحيان معنيين على الأقل، أحدهما ظاهر وهو ما يشير به إلى ظاهر الشرع، والثاني باطن وهو ما يشير به إلى مذهبه ؛ ولو ان من يعمّق النظر في معانيه ويدرك مراميه لا يسعه إلا القول بأن الناحية الثانية هي الهدف الذي يرمي إليه. أما ما يذكره مما له صلة بظاهر الشرع فإنما يقدمه إرضاء لأهل الظاهر من الفقهاء الذين يخشى أن يتهموه بالخروج والمروق. فهو يتخيل دائماً وجود أعداء العلم الباطن — أو بعبارة أدق، أعداء مذهبه — ويقنعهم بأساليبهم ويدّعم أقواله بالآيات والأحاديث، ثم يمضي في تخريج مذهبه من تلك الآيات والأحاديث، فيحاول بذلك أن يعبر الهوة السحيقة التي تفصل بين ظاهر العقائد الإسلامية والنتائج المنطقية التي تلزم عن مذهب فلسفي في وحدة الوجود.

ولست بحاجة إلى ذكر أمثلة على هذا النوع من التخريج والتوفيق، ففي تعليقاتي على الفصوص في الجزء الثاني من هذا الكتاب من الأمثلة ما فيه الكفاية. وقد كان ابن عربي يشعر دائماً بهذه الثنائية في أسلوبه، كما كان دائماً على استعداد لأن ينتقل بقارئه من لسان الظاهر إلى لسان الباطن أو العكس. سئل مرة عما يعنيه بقوله :

يا من يراني ولا أراه   كم ذا أراه ولا يراني

مشيراً بذلك إلى مذهبه في وحدة الوجود وأنه يرى الحق متجلياً في صور أعيان الممكنات ولا يراه الحق لأنه هو المتجلي في صورته، فأجاب من فوره :

يا من يراني مجرماً ولا أراه آخـذا
كم ذا أراه منعماً ولا يراني لائذا[١]

ومن أمثلة تأويل الظاهر بالباطن شرحه لكتابه المعروف بترجمان الأشواق الذي نظمه بلسان النسيب والغزل يكنّي بكل اسم فيـه عن فتاة جميلة تعلق بها عندما زار مكة سنة ٥٩٨ هـ ، ويومىء إلى الواردات الإلهيـة والتنزلات الروحانية والمناسبات العلوية . وفي ذلك يقول :

كلُّ ما أذكره من طلل أو ربوع أو مغان كلُّ ما
أو خليل أو رحيل أو رُبيً أو رياض أو غياض أو حِمَى
أو نسـاء كاعبـات نُهَّدٍ طالعات كشموس أو دُمىَ
كلّ ما أذكره مما جرى ذكره أو مثله أن تفهمـا
صفـة قدسـية علوية أعْـلَمَتْ أن لصدقي قدمـا
فاصرف الخاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتى تعلما[٢]

ثانياً : أنه يستعمل كثيراً من المصطلحات الفلسفية والكلامية على سبيـل الترادف او المجاز مع ألفاظ أخرى واردة في القرآن والحديث فيحملها من المعاني ما يخرجها عن أصلها . « فالخير » الذي تكلم عنه أفلاطون و « الواحد » الذي تكلم عنه أفلوطين، والجوهر الذي تكلم عنه الأشاعرة، «والحق» «والله» كما يفهمهما المسلمون: كل هذه مستعملة عنده بمعنى واحد. كذلك يستعمل على سبيل الترادف كلمة « القلم » الواردة في القرآن « وحقيقة الحقائق » الواردة في فلسفة أريجن ،

---

(١) الفتوحات المكية جـ ٢ ص ٦٤٦ : ونفح الطيب ص ٤٠٧ .
(٢) ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق لابن عربي طبعة بيروت سنة ١٣١٢ هـ ص ٥

و « الحقيقة المحمدية » الواردة في كلام الصوفية. وقد يستعمل الكلمة الواحدة في اكثر من معنى كما هو الحال في كلمة «العين» و «الحقيقة» و «الماهية» و «الهوية».

ثالثاً : ان تكون قوة التفكير عنده خاضعه إلى حد كبير لقوة خياله، لذلك تراه يلجأ إلى الأساليب الشعرية والتشبيهات والمجازات في إيضاح ادق المعاني الفلسفية في مذهبه. وهذه الأساليب على الرغم مما لها من القيمة في تقريب بعض المعاني المجردة إلى الذهن، قد تضلل القارىء الذي يأخذ بجميع لوازم الاستعارات والتشبيهات وينسى انها مجرد اساليب لفظية لإيضاح المعاني. ولابن عربي كل العذر في هذا، فإن لغة المنطق قاصرة عن ان تعبر عن تلك المعاني الذوقية التي يدركها الصوفي في أحوال وجده ؛ فليس لديه إلا لغة الإشارة والرمز ، ولغة الخيال والعاطفة ، يومىء بها إيماء إلى تلك المعاني التي لا يدركها على حقيقتها إلا من ذاق مذاق القوم وجرب أحوالهم .

رابعاً : أنه لا يلتزم الرمزية — على صعوبتها — التزاماً مطرداً. فإذا رمز بشيء في موضع ، عاد فرمز به هو نفسه إلى شيء آخر. فهو مثلاً يستعمل «موسى» في أول الفص الموسوي رمزاً على الروح الإلهي المتعين بالتعين الكلي ليشرح به فكرته عن قتل فرعون لأبناء بني إسرائيل ، ولكنه في مناقشته لقصة الخضر — في نفس الفص — يرمز بموسى إلى مجرد «الرسول» لتستقيم له المقابلة بين موسى الرسول والخضر الولي من جهة، وبين علم الرسل (الذي هو علم أحكام الظاهر) وعلم الأولياء (الذي هو علم أحكام الباطن) من جهة أخرى .

خامساً : كثيراً ما يمزج الآيات القرآنية بعضها ببعض ويفسر بعضها ببعض حيث لا توجد صلة ظاهرة بينها، وذلك كما ورد في الفص الموسوي، فإنه خلط الآية ٨٥ من سورة غافر، بالآية ٩٨ من سورة يونس في قوله «فلم يك ينفعهم إيمانهم لما

رأوا بأسنا سنــةَ الله التي قد خلت في عباده إلا قوم يونس » وكقوله في الفص الموسوي أيضاً «ربُّ المشرق والمغرب » – فجاء بما يظهر ويستر، « وهو الظاهر والباطن» –وما بينهما؛وهو قوله «وهو بكل شيء عليم» وفي هذا خلط بين آيتين الأولى «رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون»، والثانية«وهو الظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم» والأمثلة على هذا النحو من الخلط كثيرة .

٦ – تعليقاتي على الفصوص

يرجع عهدي بدرس كتاب الفصوص إلى سنة١٩٢٧عندما اختار لي المرحوم الأستاذ نيكولسون المستشرق الإنجليزي المعروف محيي الدين بن عــــربي موضوعاً لدراسة الدكتوراه بجامعة كمبردج. وكان الأستاذ قد قرأ الفصوص وبعض شروحه وكتب خلاصة عنه في كتابه «دراسات في التصوف الإسلامي » (Studies in Islamic Mysticism) ، وهمّ بترجمته إلى اللغة الإنجليزية، ولكنه عدل عن فكرته قائلاً: هذا كتاب يتعذر فهمه في لغته مع كثرة الشروح عليه، فكيف به إذا ترجم إلى لغة أخرى ؟ وفي اعتقادي أن هذا السبب عينه هو علة إحجام جمهرة من فضلاء المستشرقين –غير نيكولسون– عن دراسة الفصوص والانتفاع به فيما كتبوه من بحوث قيمة عن ابن عربي، وهي غير قليلة . فالأستاذ لويس ماسنيون الذي جرؤ على معالجة كتاب الطواسين للحلاج وحل رموزها ، لا يكاد يذكر الفصوص أو يشير إليه في دراساته الواسعة القيمة في التصوف. وآسين بلاسيوس، وهو من أكثر المستشرقين دارسة لابن عربي يقتصر على الفتوحات وغيره في كل ما يقوله عنه ؛ أما الفصوص فلا يدخل له في حساب. ونيبرغ الذي كتب مقدمته البارعة في صدر

نشرته لكتب ابن عربي الصغيرة ، لا يـكاد يذكره. وفون كريمر الذي خطط معالم التصوف تخطيطاً مفيداً وختم كتابه بفصل خاص عن ابن عربي ، اعتمد فيما كتبه على الفتوحات و كتب الشعراني و أغفل الفصوص .

قبلت دعوة الأستاذ نيكولسون وأقبلت على قراءة كتب ابن عربي مبتدئاً بالفصوص فقرأته مع شرح القاشاني عليه عدة مرات، ولكن الله لم يفتح عليّ بشيء ! فالكتاب عربي مبين، وكل لفظ فيه إذا أخذته بمفرده مفهوم المعنى، ولكن المعنى الإجمالي لكل جملة، أو لكثير من الجمل، ألغاز وأحاج لا تزداد مع الشرح إلا تعقيداً وإمعانا في الغموض. ذهبت إلى الأستاذ أشكوه حالي ، وأذكّره بأن هذه أول مرة استعصى عليّ فهم كتاب باللغة العربية إلى هذا الحد. فنصحني بترك الفصوص والإقبال على كتب ابن عربي الأخرى، فقرأت منها نيفاً وعشرين كتاباً ما بين مطبوع ومخطوط، منها الفتوحات المكية. وهنا بدأت تنكشف لي معاني الشيخ ومراميه بعدما أصبحت على إلـف باصطلاحاته وأساليبه. فلما عدت الى الفصوص وجدته مع صغر حجمه خلاصة مركزة لأمهات تلك المعاني، ووَضَح لأول مرة ما كان منه مستغلقاً، واصبح يسيراً عليّ فهم ما ألفيته بالأمس عسيراً .

مضت بعد عودتي من انجلترا سنين وانا مشغول عن ابن عربي وفصوصه بدراسات أخرى في التصوف وغيره من فروع الفلسفة الإسلامية، ولكن عاودني الشوق القديم إلى مجالسة الشيخ الأكبر فأقبلت مرة أخرى على الفصوص أعده للنشر والترجمة إلى اللغة الإنجليزية والتعليق. وهأنذا أتقدم لقراء اللغة العربية بنشرة محققة لمتن الكتاب مستخلصة من ثلاثة مخطوطات: اثنين منها بدار الكتب بالقاهرة

(وهما رقم ١٢٦ تصوف بتاريخ ١٠ جمادى الآخرة سنة ٨٣٩هـ وهي التي رمزت إليها بحرف ا واتخذتها أساساً للنشر تي، والثانية رقم ٣٣٣ بتاريخ ١٨ شعبان سنة ٩٢٧هـ وهي التي رمزت إليهـا بحرف ب) . والثالثة نسخة ملك الأستاذ نيكولسون بتاريخ ربيع الأول سنة ٧٨٨ هـ وهي التي رمزت إليها بحرف ن . وهذه أقرب الثلاثـة إلى عصر المؤلف ولكنها أكثرها تحريفـاً . ووضعت على هذه النشرة تعليقـاتي الخاصة التي يتألف منها الجزء الثاني من المجلد ، وهي شروح للفقرات الرئيسية والجمل الصعبة الواردة في النص - لا من الناحية اللفظية كما يفعل الشراح عـادة ، ولا من ناحية كتـاب الفصوص دون غيره من كتب المؤلف ، بل هي تعليقات أوحت بها دراستي الطويلة لابن عربي ومذهبه ، واستمددتها من كل ما قرأته له أو عنه ، ومن بعض أمهات الشروح الموضوعة على الفصوص . ولم أتجه في هذه التعليقات اتجاهاً خاصاً غير ما يمليه عليّ فهمي لمذهب الشيخ، تاركا أمر الحكم على عقيدته جانباً ، غير متأثر بمواقف الذين وقفوا منه موقف الدفاع أو موقف الاتهـام ، فإن هذه النواحي أتفه من أن يعنى بها الباحثون عن الحقيقة ، الذين يدرسون مذاهب الفلسفة من حيث هي وينزلونها منزلتها من التاريخ الفكري والروحي للجنس البشري .

ولم يحظ كتاب من الكتب بمثـــل ما حظي به كتاب الفصوص من عناية الشراح والمفسرين ؛ فقد ذكر له صاحب كشف الظنون اثنين وعشرين شرحاً، وزادهـا الشيخ محمد رجب حلمي (أحد أحفاد الشيخ محيي الدين على حد قوله) إلى سبعة وثلاثين مابين عربي وفارسي وتركي. وتتفاوت هذه الشروح تفاوتاً عظيماً

في قيمتها ومدى فهم واضعيها لابن عربي ومذهبه، كما تتفاوت في النزعات الخاصة التي تأثر بهـا أصحابهـا . وأعظمها قدراً على الإطلاق شروح كمال الدين القاشاني (المتوفى سنة ٧٣٠ هـ) وصدر الدين القونوي (المتوفى سنة ٦٧١ هـ) وعبد الرحمن جامي (المتوفى سنة ٨٩٨ هـ) وقد استعنت بهذه الشروح الثلاثة إلى حدٍ كبير، مستأنساً في بعض الأحيان بشرحي بالي افندى(المتوفى سنة ٩٦٠ هـ) وعبد الغني النابلسي (المتوفى سنة ١١٤٤ هـ) .

وأملي أن تلقي تعليقاتي هـذه شيئاً من الضوء ، لا على ما غمض من معـاني الفصوص وحسب ، بل على مذهب ابن عربي في جملته كما صوره في الفصوص وفي غيره . وفيها — فيما اعتقد — جوهر مذهب المؤلف لمن يريد جمعه واستخلاصه ، ولكن حرصاً على ألا يواجهها القارىء الذي لا عهد له بابن عربي ولا إلمام له بالمسائل الرئيسية التي شغل بها نفسه ، فيضطرب فهمه ويتشوش ذهنه ، آثرت أن أذكر في هذا التصدير خلاصة عامة لمادة الفصوص ومذهب صاحبه .

٧ — تحليل لكتاب الفصوص ومذهب ابن عربي

الفصوص كتاب في الفلسفة الإلهية الممتزجة بالتصوف، لا في التصوف البحت. وغاية المؤلف فيه البحث في طبيعة الوجود بوجه عام، وصلة الوجود الممكن (العالم) بالوجود الواجب (الله) . وأخص ناحية فيه — كما تشهد بذلك عناوين فصوله — البحث في الحقيقة الإلهية متجلية في أكمل مظاهرها في صور الأنبياء عليهم السلام، فإن كل فص من فصوصه يدور حول «حقيقة» نبي من الأنبياء يسميها « كلمة »

فلان أو فلان، وهي تمثل صفة من صفات الحق، كصفة الألوهية في الفص الآدمي، والنفثية في الفص الشيثي، والسبوحية في الفص النوحي، والقدوسية في الفص الإدريسي، والحقية في الفص الإسحاقي، والعلية في الفص الإسماعيلي، والفردية في الفص المحمدي. فابن عربي لا يعرض في هذا الكتاب لمسائل التصوف العملية أو النظرية، ولا يعرض لمسائل فلسفية بحتة، ولا لمسائل علم الفقه يحاول تفسيرها تفسيراً صوفياً على نحو ما فعل في الفتوحات المكية وغيره من الكتب، ولكنه يلخص مذهباً في الفلسفة الصوفية هو أدق وأنضج ما فاض عن عقله وعاطفته الدينية معاً، يقر فيه قضية عامة في طبيعة الوجود ثم يفرّع عنها كل ما يمكن تفريعه من المسائل المتصلة بالله والعالم والانسان: وهذه هي ناحيته الفلسفية، ويتلمس تأييـــد هذه الفلسفة بالذوق الصوفي والتجربة الشخصية: وهذه هي ناحيته الصوفية.

٨ – القضية الكبرى

والقضية الكبرى التي تعبر عن مذهبه، وحولها تدور كل فلسفته الصوفية وتتفرع عنها كل قضية أخرى، والتي ملكت عليه زمام تفكيره فصدر عنها وعاد إليها في كل ما قاله وما أحس به، هي أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنِّسَب والاضافات. وهي قديمة أزلية أبدية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها. فهي بحر الوجود الزاخر الذي لا ساحل له، وليس الوجود المدرك المحسوس إلا أمواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه. فاذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي «الحق»، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسماؤها: أي من حيث ظهورها في أعيان

الممكنات قلت هي « الخلق » أو العالم . فهي الحق والخلق ، والواحد والكثير ، والقديم والحادث ، والأول والآخر ، والظاهر والباطن؛ وغير ذلك من المتناقضات التي يحلو للمؤلف أن يكثر من ترددادها. وهذا المذهب هو المذهب المعروف بوحدة الوجود . وقد قرره ابن عربي في جرأة وصراحة في غير ما موضع من الفصوص والفتوحات : من ذلك قوله : فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها :

فما نظرت عيني إلى غير وجهه ولا سمعت أذني خلاف كلامه [١]

ولم يكن لمذهب وحدة الوجود وجود في الإسلام في صورته الكاملة قبل ابن عربي ؛ فهو الواضع الحقيقي لدعائمه والمؤسس لمدرسته ، والمفصل لمعانيه ومراميه ، والمصور له بتلك الصورة النهائية التي أخذ بها كل من تكلم في هذا المذهب من المسلمين من بعده. ومن المبالغة التي لا مبرر لها أن نذهب إلى ما ذهب إليه ألفرد فون كريمر في قوله إن التصوف الإسلامي قد تحول في نهاية القرن الثالث الهجري (يريد عصر أبي يزيد البسطامي والجنيد والحلاج) إلى حركة دينية انصبغت بصبغة وحدة الوجود التي تغلغلت فيه وأصبحت من مقوماته في العصور التالية. ذلك أن الأقوال المأثورة عن أبي يزيد البسطامي والحلاج ، بل عن ابن الفارض المعاصر لابن عربي، ليست في نظري دليلاً على اعتقادهم في وحدة الوجود ، بل على أنهم كانوا رجالاً فنوا في حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله فلم يشاهدوا في الوجود غيره. وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود. وفرق بين فيض العاطفة وشطحات الجذب، وبين نظرية فلسفية في الإلهيات: أي فرق بين الحلاج الذي صاح في

---

(١) الفتوحات : ج ٢ ص ٦٠٤ س ٥ من أسفل .

حالة من أحوال جذبه بقوله « أنا الحق » ، أو ابن الفارض الذي أفناه حبه لمحبوبه عن نفسه فلم يشعر إلا بالاتحاد التام به فقال :

متى حِلت عن قولي «أنا هي» أو أقل   وحاشا لمثلي إنها فيَّ حلّت [1]

أقول : فرق بين هذين الرجلين وبين ابن عربي الذي يقول في صراحة لا مواربة فيها ولا لبس ، معبراً لا عن وحدته هو بالذات الإلهية ولا عن فنائه في محبوبه ، بل عن وحدة « الحق » والخلق :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا   وليس خلقاً بهذا الوجه فادّكروا
جمّع وفرّق فإن العين واحدة   وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر [2]

بل على افتراض أن « أنا الحق » التي نطق بها الحلاج لم تكن صرخة جذب ولا كلمة شطح ، وإنما كانت ـ كما يقول الأستاذ نيكولسون ـ تعبيراً عن نظرية كاملة في ثنائية الطبيعة الإنسانية المؤلفة من اللاهوت والناسوت ، فإن أقصى ما يمكن أن نصف به هذه النظرية هو أنها نظرية في الحلول لا في الاتحاد ولا في وحدة الوجود .

ولكن أي صورة من صور القول بوحدة الوجود يمثلها مذهب ابن عربي ؟إنه لا شك ليس مذهباً مادياً يحصر الوجود فيما يتناوله الحس وتقع عليه التجربة ، ويعتبر الله اسماً على غير مسمى حقيقي . على العكس هو مذهب روحي في جملته وتفاصيله ، يُحلّ الألوهية من الوجود المحل الأول ويعتبر الله الحقيقة الأزلية والوجود المطلق الواجب الذي هو أصل كل ما كان وما هو كائن أو سيكون فإن نَسَبَ إلى

---

(١) التائية الكبرى ٢٧٧ ، ومعنى البيت : متى تحولت عن دعواي أنني أنا هي (أي المحبوبة) : حاشا لمثلي أن يقول إنها حلت في ، وهو بهذا ينكر نظرية الحلول التي قال بها الحلاج .

(٢) الفص الإدريسي .

العـالم وجوداً فهو كوجود الظلال بالنسبة لأشخاصها وصور المرايا بالنسبة للمرئيات . أما العالم في نفسه فليس إلا خيالاً وحلماً يجب تأويله لفهم حقيقته . والوجود الحقيقي هو وجود الله وحده . ولذا لم يحتج وجود الحق إلى دليل ، وكيف يصح الدليل في حق من هو عين الدليل على نفسه؛ بل كيف يصح الدليل على وجود النور وبه تظهر جميع الموجودات التي نحسها ؟ إنما خفي الحق لشدة ظهوره كالشمس تحتجب عن الناظر إليها لشدة ما يبهر ضوؤها بصره . فمذهب ابن عربي إذن صريح في الاعتراف بوجود الله ، ولكنه الله الجامع لكل شيء في نفسه ، الحاوي لكل وجود ، الظاهر بصورة كل موجود . وغني عن البيان أن هذا التصوير للألوهية ليس التصوير الذي تصوّر به الأديانُ الشخصيةَ الإلهية : أي الذات الإلهية المتصفة بصفات خاصة تميزها عن صفات الخلق . بل إن الصفة الوحيدة التي يرى ابن عربي انفراد الله بها هي صفة الوجوب الذاتي التي لا قَدَمَ لمخلوق فيها .

٩ – العلاقة بين الحق والخلق

وليس في الفصوص فكرة منظمة تشرح العلاقة بين الحق والخلق ، الوحدة والكثرة، على نحو ما نجده في فلسفة أفلوطين في الفيوضات أو فلسفة عبدالكريم الجيلي في التنزلات،فإن ابن عربي يفضل أن يشرح هذه المسألة الميتافيزيقية المعقدة بالالتجاء إلى التشبيه والتمثيل واستعمال ألفاظ المجاز الغامضة مثل التجلي في المرآة والتخلل والسريان في الوجود والتأثير والتصرف وما إليها. فللحق وجود حقيقي وهذا له في ذاته، ووجود إضافي وهو وجوده في أعيان الممكنات وهذا بالنسبة له كالظل الذي يمتد على سائر الموجودات فيعطيها وجودها باسم الله «الظاهر». فالعالم

ظل إذا نظرت إليه من حيث عينه وباطنه وجوهره المقوّم له (الفص اليوسفي) وهو نَفَس الرحمن الذي تفتحت فيه صور الوجود من أعلاه إلى أسفله ، إذ أن نفس الرحمن يحتوي صور جميع الموجودات بالقوة كما يحتوي نفس الإنسان بالقوة جميع ما يصدر عنه من حروف وكلمات ·

ولكن الخلق (عالم الظاهر) في تغير مستمر وتحول دائم أو قل هو على الدوام في خلق جديد . أما الحق فهو على ما عليه كان منذ الأزل ويتكلم ابن عربي عن خلق العالم ، ولكنه لا يقصد به إيجاد العالم من العدم ولا إحداثه في زمان معين؛ وإنما الخلق عنده هو ذلك التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور. وهذا الظهور مع كثرته ودوامه لا يتكرر أبداً، لأن نسبة الذات الإلهية إلى كل صورة من صور الوجود غير نسبتها إلى الصور الأخرى . وتتفق هذه الفكرة في ظاهرها مع نظرية الأشاعرة القائلين بأن العالم متشابه بالجوهر مختلف بالأعراض، وأن العرض الواحد لا يبقى زمانين، بل تختلف الأعراض على الجوهر الواحد في كل لحظة . ولذا كانت الموجودات في مذهبهم في تغير مستمر مع بقاء جوهرها ثابتاً لا يتغير. وهذا مشابه لما يسميه ابن عربي بالخلق الجديد. ولكنه يخطىء الأشاعرة في أنهم لم يقولوا إن الحق (الله) هو ذلك الجوهر وإن مجموعة الصور والنسب التي يسمونها الأعراض هي الخلق (العالم) بل راحوا يفترضون جواهر فرده في ذلك الجوهر العام، وهذه الجواهر بحسب تعريفهم مجموعة من الأعراض إلا أن لها وجوداً قائماً بنفسه من حيث إنها عين ذلك الجوهر القائم بنفسه ، ولكنها من حيث هي أعراض لا تقوم بنفهسا ، فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه وهذا خلف (الفص الشعيبي). الحق في نظر ابن عربي هو روح الوجود وهو صورته الظاهرة، وكل قول يشعر بالاثنينية يتنافى مع مذهبه.

١٠ – الذات الالهية

يمكن النظر إلى الذات الإلهية من وجهين : الأول من حيث هي ذات بسيطة مجردة عن النسب والإضافات إلى الموجودات الخارجية . والثاني من حيث هي ذات متصفة بصفات . وهي من الوجه الأول منزهة عن صفات المحدثات وعن كل ما يربطها بالوجود الظاهر ؛ بل منزهة عن المعرفة ، فهي أشبه شيء « بالواحد » الذي قال به أفلوطين ، لا يمكن تصورها ولا التعبير عن حقيقتها ، وكل ما يمكن وصفها به سلوب محضة . كما أنها ليست من هذا الوجه إلهاً على الحقيقة ، لأن الإله يقتضي المألوه ، أي يقتضي نسباً وإضافات إلى من هو مألوه له ، ولهذا يخطّىء ابن عربي الغزاليّ ومن يرى رأيه من الحكماء الذين يدّعون أن الله تعالى يُعْرَف من غير نظر في العالم فيقول « نعم تُعْرَف ذات قديمة أزلية ، لا تعرف أنها إله حتى يُعْرَف المألوه ، فهو الدليل عليه (الفص الإبراهيمي) . ووجود الذات على الوجه الأول وجود مطلق ، ووجودها على الوجه الثاني وجود مقيد أو وجود نسبي ، لأنه وجود الحق متعيناً في صور أعيان الممكنات – أو متعيناً في هذه النسب والإضافات المعبر عنها بالصفات . ومن هنا كانت الموجودات كلها صفات للحق : وفي هذا يقول ابن عربي : « فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن (أي المحدثات) ذلك الوصف » ولكن الصفات عين الذات في نظره ونظر المعتزلة من قبله ، فالحق عين الخلق ، أو عين الصفات الظاهرة في مجالي الوجود ، وهي ليست شيئاً زائداً على الذات ، بل هي نسب وإضافات إليها (الفص الزكرياوي) .

ويلزم من هذا أن علم الحق بذاته هو علمه بكل شيء في الوجود سواء في ذلك ما كان منه بالقوة وما كان بالفعل ؛ ولكن الحق يميز الأشياء عن نفسه من حيث هي موضوعات لعلمه ، وهذا لا يتعارض مع وحدة العلم والعالِم والمعلوم . وهو تمييز لا بد منه في طبيعة الوجود — إي طبيعة الوجود كما نعرفه .

١١ — العين واحدة مختلفة بالاحكام

والعين الوجودية واحدة ، ولكنها تختلف بالأحكام ، أي تختلف بالصور التي يحكم عليها بما يميز كل واحدة منها عن الأخرى . فالصلة بين الحق والخلق (الله والعالم) كالصلة بين الواحد العددي وما ظهر عنه من الأعداد . فكما أن الواحد العددي أوجد الأعداد كلها ففصلته وكثرته مع أحدية ذاته ، كذلك أوجد الواحد الحق الكثرة الوجودية المسماة بالعالم ففصلته وكثرته . وكما أن الواحد العددي هو عين الأعداد الظاهرة فيه ، كذلك الحق المنزه هو الخلق المشبَّه وليس التمييز بين الخلق والخالق إلا بالاعتبار ، وإلا فالخلق هو الخالق، والخالق هو الخلق لأن العين واحدة . ولكن من وجه آخر ليس الخلق حقاً ولا الحق خلقاً أي إذا نظرت إلى صورة الخلق دون عينه وجوهره،فأنت هو لا هو وهو أنت لا أنت : أي أنت هو على الحقيقة وبالعين ولست هو من حيث صورتك ومظهرك . ولهذا وُصِفَ الحق بالأضداد وعرف بها « قال أبو سعيد الخراز : وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته عن نفسه بأن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها » (الفص الإدريسي). « هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، وهو عين ما ظهر وما بطن . ليس في الوجود من يراه غيره ، وليس في الوجود شيء باطن عنه . فهو الظاهر لنفسه

والباطن عن نفسه ، وهو المسمى بأسماء جميع المحدثات » (الفص الإدريسي) .
فالأمر حيرة في حيرة ، واحد في كثرة ، وكثرة مردها إلى واحد ، وأضداد تجتمع في حقيقة واحدة ، وحقيقة واحدة لا تُعرف إلا بقبولها الأضداد ! ولكن هذه حيرة الجهال . أما الواقفون على سر الحقيقة ، العارفون بوحدة الوجود فلهم حيرة أخرى ، هي حيرة الذين يرون الحق في كل مجلى ويقرون به في كل صورة ، فحيرتهم إنما هي في تنقلهم الدائم مع الحق في الصور .

١٢ – التنزيه والتشبيه

اقتضى هذا الموقف من ابن عربي أن ينظر إلى العين الوجودية الواحدة من وجهين وأن يصفها بصفتين ، سمى الأولى تنزيهاً والأخرى تشبيهاً ولو أنه يغلب جانب التنزيه على جانب التشبيه أحياناً ويعكس الأمر أحياناً أخرى حسب مقتضيات أحواله. ففي موضع يبالغ في التشبيه إلى حد يكاد يصطبغ معه مذهبه بصبغة مادية ، كقوله وهو (أي الحق) هو المسمى بأسماء جميع المحدثات ، وكقوله في مناقشة نظرية الأشاعرة في الجوهر والأعراض إن الحق ليس إلا ذلك الجوهر الذي تكلموا عنه ، وإن تجليات الحق في مظاهر الوجود ليست سوى أعراض ذلك الجوهر وأحواله (الفص اللقماني). وفي موضع آخر يبالغ في التنزيه إلى حد ترتفع معه كل مناسبة بين الحق والخلق كأن يقول: «اذ لا يصح أن يعرف من علم التوحيد إلا نفي ما يوجد في سواه سبحانه ، ولهذا قال: «ليس كمثله شيء» ، و«سبحان ربك رب العزة عما يصفون» فالعلم بالسلب هو العلم بالله تعالى[1]. ولكن صفتي

(١) الفتوحات - ج ١ ص ١٢٠ س ١٠ .

التشبيه والتنزيه صفتان حقيقيتان لا يمكن الاكتفاء بإحداهما دون الأخرى لأن العقل وحده — وهو مـــا يعطي التنزيه — لا يمكنه أن يستقل بمعرفته ، والوهم وحده — وهو ما يعطي التشبيه — لا يصوره على حقيقته. وفي هذا يقول : «فان العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه لا التشبيه ؛ وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله فنزه في موضع وشبه في موضع ، ورأى سريان الحق بالوجود في الصور الطبيعية والعنصريه ، ومـــا بقيت له صورة إلا وترى عين الحق عينها . وهذه هي للمعرفة التامة الكاملة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله ، وحكمت أيضاً بهذه المعرفة الأوهـــام كلها » . (الفص الإلياسي) .

١٣ — إله وحدة الوجود وإله الاديان

هكذا لم يستطع ابن عربي بعد ان قال بوحدة الوجود ان يدين بالإله الذي صوره الناس في مختلف أنواع الصور في معتقداتهم ، وخلعوا عليه ما شاءت عقولهم وقلوبهم أن يخلعوه من الصفات . فإن إله المعتقدات في نظره من خلق الانسان ، يتصوره كل معتقد بحسب استعداده وحظه من العلم والرقي الروحي . أما إله ابن عربي — بل إله متصوفة وحدة الوجود جميعاً — فلا صورة تحصره ، ولا عقل يحده أو يقيده لأنه المعبود على الحقيقة في كل ما يعبد ، المحبوب على الحقيقة في كل ما يحب . إن العارف الكامل في نظره هو من رأى كل معبود مجـــلى للحق يعبد فيه (الفص الهاروني) ؛ وكل من عبد غير هذا أو أحب غيره فقد جهل حقيقة ما عَبَدَ وما أحَبَ . يعبد المعتقد إلهه الخاص الذي خلقه في معتقده ويجحد غيره من آلهة الاعتقادات ؛

ويثني على الحق وما درى أنه يثني على نفسه ، لأن إله المعتقد من صنعه - والثناء على الصنعة ثناء على الصانع . ولو عرف هذا المعتقد حقيقة الأمر ، وأن غيره ما عبد إلا الحق في صورة خاصة من صور الاعتقاد ، أي لو عرف قول الجنيد وقد سئل عن الله فقال : « لون الماء لون الإناء » - لو عرف كل ذلك ما أنكر على غيره ما يعبده ، لأن ذلك الغير يظن - ولا يعلم - أن معبوده هو الله ، والله تعالى يقول : « أنا عند ظن عبدي بي » أي إنني لا أتجلى لعبدي إلا في صورة معتقده الخاص . وإله المعتقدات يسعه القلب لأنه محصور محدود ، أما الله من حيث هو فلا يسعه شيء ، لأنه عين كل شيء وعين ذاته ، ولا يقال في الشيء إنه يسع ذاته أو لا يسعها .

فعلى الرغم من قوله بوحدة الوجود وتصريحه بأن الحق والخلق حقيقة واحدة لا تمايز بينهما إلا في وجوب الوجود الذي هو للحق خاصة ، يعبد ابن عربي ذلك الحق ويعشقه . ولكن العبادة لها عنده معنى يختلف عما يفهم الناس منها عادة في العرف الديني . فالمعبود عنده هو الجوهر الأزلي القديم المقوم لجميع صور الوجود ، والعابد هو الصورة المتقومة بهذا الجوهر . فكل صورة من الصور ناطقة بألوهية الحق ، وكل معبود من المعبودات وجه من وجوهه . أياما تولوا فثم وجه الله ، وأياما تعبدوا فإنكم لا تعبدون سواه . قال تعالى : « وقضَى ربُّكَ ألاّ تعبُدوا إلا إيّاه » . يقول ابن عربي : حكم وقدر أزلاً أنكم لا تعبدون غير الله مهما تكن صور معبوداتكم .

وأرقى أنواع العبادة وأحقها بهذا الاسم في نظره هو التحقق بالوحدة الذاتية بين العابد والمعبود: أي التحقق ذوقاً بأنك أنت هو وهو أنت: أنت هو من حيث صورتك، ومن هنا كان لك الافتقار والإمكان: بل العدم الذاتي . وهو أنت بالعين

والجوهر ، فإنه هو الذي يفيض عليك الوجود من وجوده . فالعبادة الحقة هي ما تحقق فيها الافتقار المطلق من جانب العبد ، والغنى المطلق من جانب الحق . والله وحده هو الغنى المفتقر إليه. بل إن الافتقار إلى الأسباب افتقار في الحقيقة إلى الله وحده . يقول ابن عربي في شرح قوله تعالى « ياأيها الناس أنتم الفقراء إلى الله» : الفقراء هم الذين يفتقرون إلى كل شيء من حيث إن ذلك الشيء هو مسمى الله ، فإن الحقيقة تأبى أن يفتقر إلى غير الله . وقد أخـبر الله أن الناس فقراء إلى الله على الاطلاق ، والفقر حاصل منهم ، فعلمنا أن الحق قد ظهر في صورة كل ما يُفتَقَر إليه [1] ثم استمعْ إليه وقد صاح في أعماق قلبه صوت عـاطفته الدينية التي لا تقل في حرارتها وقوتها عن عاطفة أي مؤله متدين ، وهو يصف الحق معبوده ومعشوقه متحيراً في كنهه ، مؤتنساً بقربه ، مستوحشاً ببعده . قال على لسان العرش : « أقسم بعليّ عزته وقوي قدرته لقد خلقني ، وفي بحار أحديته غرّقني، وفي بيداء أبديته حيرني :تارة يطلع من مطالع أبديته فينعشني، وتارة يدنيني من مواقف قربه فيؤنسني ، وتارة يحتجب بحجاب عزته فيوحشني، وتارة يناجيني بمناجاة لطفه فيطربني ، وتارة يواصلني بكاسات حبه فيسكرني . وكلما استعذبت من عربدة سكري قال لسان أحديته : « لن تراني » ؛ فذبت من هيبته فرقاً، وتمزقت من محبته قلقاً، وصعقت عند تجلي عظمته كما خر موسى صعقاً . فلما أفقت من سكرة وجدي به ، قيل لي أيها العاشق : هذا جمال قـد صنّاه ، وحسن قد حجبناه ، فلا ينظره إلا حبيب قد اصطفيناه [2] » .

هذا شعور بعيد عن متناول الماديين من أصحاب وحدة الوجود الذين يعتقدون

---

(١) الفتوحات ج ٢ ص ٢١ س ١٧ .

(٢) شجرة الكون ص ٢٧ .

أن الكثرة ومظاهر الكون هي كل ما له وجود وكل ما له حقيقة . ولكن ابن عربي لم يهبط إلى هذا المستوى، ولم يغفل جانب الألوهية أو جانب الروحية في الوجود العام . بل على العكس غلّب جانب الحق على جانب الخلق في الوحدة الوجودية حتى أصبح العالم بجرد ظل لا حقيقة له ولا وجود إلا بمقدار ما يفيض على الظل من صاحب الظل . وقد أنصف ابن تيمية ، مع شدة إنكاره على ابن عربي ، عندما قال : « إنه أقرب القائلين بوحدة الوجود إلى الإسلام وأحسن منهم كلاماً في مواضع كثيرة فإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر ... ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات [١] » .

١٤ – الانسان والله

كان للحسين بن منصور الحلاج – أعظم من استشهد في الطريق الصوفي في أوائل القرن الرابع الهجري – أكبر الأثر في وضع أساس النظرية الفلسفية الصوفية التي عرفت عند ابن عربي وعبد الكريم الجيلي بنظرية الانسان الكامل، وقُدّر لها أن تلعب دوراً هاماً في تاريخ التصوف الاسلامي منذ عهدهما. فالحلاج أول من تنبه إلى المغزى الفلسفي الذي تضمنه الأثر اليهودي المشهور القائل بأن الله تعالى خلق آدم على صورته [٢] ، أي على الصورة الإلهية ، وبنى على هذا الأثر نظريته في الحلول مفرّقاً بين ناحيتين مختلفتين في الطبيعة الانسانية هما اللاهوت والناسوت. وهما في نظره طبيعتان لا تتحدان أبداً، بل تمتزج إحداهما بالأخرى كما تمتزج الخمر بالماء.

---

(١) رسائل ابن تيمية طبعة المنار ج ١ ص ١٧٦ .

(٢) ينسب الصوفية هذا القول خطأً إلى النبي عليه السلام .

وهكذا اعترف الحلاج لأول مرة في تاريخ الاسلام بتلك الفكرة التي أحدثت فيما بعد انقلاباً بعيد المدى في الفلسفة الصوفية : أعني فكرة تأليه الإنسان واعتباره نوعاً خاصاً من الخلق لا يدانيه في لاهوتيته نوع آخر .

أخذ ابن عربي هذه الفكرة الحلاجية ، ولكنه اعتبر اللاهوت والناسوت مجرد وجهين لا طبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة ، إذا نظرنا إلى صورتها الخارجية سميناها ناسوتاً ، وإن نظرنا إلى باطنها وحقيقتها سميناها لاهوتاً . فصفتا اللاهوت والناسوت بهذا المعنى صفتان متحققتان ، لا في الانسان وحده ، بل في كل موجود من الموجودات ، مرادفتان لصفتي الباطن والظاهر أو لكلمتي الجوهر والعرض . والحق الذي يتجلى في جميع صور الوجود يتجلى في الانسان في أعلى صور الوجود وأكملها . ولذا ظهرت فيه هاتان الصفتان ظهوراً لا يدانيه فيه موجود آخر . على هذا الأساس بنى ابن عربي نظريته في الإنسان ومنزلته من الله والخلق .

فالإنسان أكمل مجالي الحق ، لانه « المختصر الشريف » و « الكون الجامع » لجميع حقائق الوجود ومراتبه . هو العالم الأصغر الذي انعكست في مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر ، أو كمالات الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية . ولذا استحق دون سائر الخلق أن تكون له الخلافة عن الله . ولما لم تقف الملائكة على حقيقة النشأة الإنسانية وما أودع الله فيها من أسرار أسمائه — لأنها ليس لها جمعية الإنسان ولا عموم خلقه — أبت السجود لآدم وأنكرت خلافته ، وقالت : «أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ؟» ، ولم تعلم أن سفك الدماء والافساد في الأرض مظاهر لصفات الجلال الإلهي الذي لا وجود له فيها ، وأنها لم تسبح الله وتقدسه تسبيح آدم ولا تقديسه ، لأن كل موجود يسبح الله

ويقدسه بقدر ما يتجلى فيه من صفات الكمال الإلهي التي هي الصفات الوجودية لا فرق في ذلك بين صفات الجمال وصفات الكمال ، ولا بين ما يسمى في العرف أو في الدين خيراً أو شراً ، طاعة أو معصية . فالانسان الكامل إذن ـ وهو المرموز إليه بآدم ـ هو الجنس البشري في أعلى مراتبه لم تجتمع كمالات الوجود العقلي والروحي والمادي إلا فيه . والانسان الكامل ، وإن كان مرادفاً للجنس البشري في معظم أقوال ابن عربي ، لا يصدق في الحقيقة إلا على أعلى مراتب الانسان وهي مرتبة الأنبياء والأولياء . وأكمل هؤلاء على الاطلاق هو النبي محمد [١] (صلعم) ـ لا محمد النبي المبعوث ، بل الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي ، فإنه هو المظهر الكامل للذات الإلهية والأسماء والصفات . ومن هنا كانت طبيعته ثلاثية فردية . فهو الفرد الأول الذي تجلى الحق فيه ، وأول الأفراد الثلاثة (الفص المحمدي) .

ويشرح ابن عربي الصلة بين الانسان والله ، وبين الانسان والعالم ، مبيناً منزلة الانسان من الوجود العام فيقول : إن الله تعالى لما أوجد العالم كان شبحاً لا روح فيه ، وكان كمرآة غير مجلوة . فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم ، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة . (الفص الآدمي) : يريد بذلك أن الله تعالى أوجد في العالم لكل صفة من الصفات الإلهية مظهراً من مظاهر الوجود ؛ ولكن العالم الذي تجلت فيه تلك الصفات فرادى على هذا النحو لا تتجلى فيه الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية ولا الوحدة الوجودية بتمامها . فكان كمرآة غير مجلوة ، أو كجسم لا روح فيه . لهذا خلق الله الانسان ليكون جلاء تلك المرآة وروح ذلك الجسم ، لأنه وحده الذي

---

(١) راجع وصفاً مطولاً لأفضلية محمد على سائر الخلق وأسبقيته في الوجود في الفتوحات ج ٢ ص ٩٧ .

تظهر فيه الذات الإلهية متعينة بجميع صفاتها . وهـذا هو المعنى الجديد الذي أعطاه ابن عربي لقولهم : « خلق الله آدم على صورته » .

والانسان الكامل من الحق بمثابة إنسان العين من العين . فكما أن إنسان العين هو ما به تبصر العين ، كذلك الانسان هو المجلي الذي يبصر الحق به نفسه — إذ هو مرآته — وهو العقل الذي يدرك به كمال صفاته ، أو هو الوجود الذي ينكشف به سر الحق إليه . وهو علة الخلق والغاية القصوى من الوجود ، لأنه بوجوده تحققت الارادة الإلهية بإيجاد مخلوق يعرف الله حق معرفته ويظهـر كمالاته . ولولا الانسان لما تحققت هذه الارادة ولما عرف الحق . وهو الحافظ للعالم والمبقي على نظامه . (الفص الآدمي) . بل هو الذي يعنيه عندما يبالغ في تكريم الانسان وتعظيم قدره ، لأن النشأة الانسانية بكمالها الروحي والنفسي والجسمي صورة الله التي لا ينبغي أن يتولى حل نظامها سواه ، ولأن في حلها حلاً لنظام الكون وضياعاً للغاية المقصودة من وجوده . (الفص اليونسي) .

هذا ، وليست نظرية ابن عربي في الانسان الكامل وما تفرع عنها من بحوث فلسفية دقيقة ، إلا جزءاً من نظرية أخرى له أوسع وأشمل ، وهي نظريته في الكلمة الإلهية [1] ، فإنه عالج في هذه النظرية ثلاث مسائل هامة تحوم كلها حول موضوع واحد يسميه في كل حالة باسم خاص . المسألة الأولى « الكلمة » من الناحية الميتافيزيقية ، وهذه يسميها حقيقة الحقائق ، وهي مرادفة للعقل الالهي أو العلم الالهي . ولما كان الحق لا يعقل شيئاً مغايراً لذاته ، وعقله ذاته عقل لجميع الأشياء ، كانت

---

(١) راجع مقالي في نظريات الإسلاميين في « الكلمة » . مجلة كلية الآداب جامعة فؤاد الأول : المجلد الثاني : العدد الأول ص ٣٣ — ٧٥ .

حقيقة الحقائق عقلاً وعاقلاً ومعقولاً ، وعلماً وعالماً ومعلوماً . فهي الحق متجلياً لنفسه في نفسه في صور العالم المعقول . والمسألة الثانية هي «الكلمة» من الناحية الصوفية وهذه يطلق عليها اسم الحقيقة المحمدية ويعتبرها مصدر كل وحي وإلهام للأنبياء والأولياء على السواء . وعلى ذلك فالحقيقة المحمدية تساوي القطب عند الصوفية ، والامام المعصوم عند الاسماعيلية والقرامطة : أي أنها المحور الذي يدور عليه العالم الروحاني. وليلاحظ أن من أهم أغراض المؤلف في كتاب الفصوص شرح العلاقة بين كل نبي والأصل الذي يستمد منه علمه وذلك الأصل هو «الكلمة» أو الحقيقة المحمدية. فهو يفسر نوع ذلك العلم ـ الذي يسميه حكمة كذا وحكمة كذا ـ والاسم الغالب على كل نبي ، لأن كل نبي تحت تأثير إسم إلهي خاص إلا محمداً عليه السلام فإنه تحت تأثير اسم «الله» الذي هو جماع الاسماء الالهية كلها. والمسألة الثالثة هي « الكلمة » بمعنى الانسان الكامل وقد لخصنا كلامه فيها .

١٥ – نتائج مذهب ابن عربي في المسائل الدينية والخلقية

كان من الضروري أن يؤدي مذهب ابن عربي الصريح في وحدة الوجود إلى نتائج لها خطورتها في ميدان الدين والأخلاق. فنظريته في أن العلم تابع للمعلوم، وأن علم الله بنا تابع لما تعطيه أعياننا الثابتة بما هي عليه من الاستعداد والأحوال، وأن إرادة الله لا تتعلق إلا بما علم . كل ذلك أدّى إلى القول بأننا مسئولون ـ من الناحية الصورية على الأقل ـ عما يصدر عنا من الأفعال ، لأنه لا يصدر عنا إلا ما تقتضيه أعياننا. ولكن ما قيمة هذه المسئولية ؟ وما معنى الحرية الانسانية في عالم كل ما فيه خاضع لقانون الوجود العام وصادر عن الله ؟

ثم القضاء والقدر ما شأنهما ؟ أمـا القضاء فهو حكم الله في الأشياء أن تكون على ما هي عليه في ذاتها كما علمها أزلاً ، وهو لا يعلمها إلا على نحو ما تعطيه أعيانها كما ذكرنا. وأما القدر فهو توقيت حصول الشيء كما تقتضيه طبيعة عينه. فكل ما يحكم به القضاء على الأشياء إنما يحكم به بواسطة الأشياء نفسها ، لا بواسطة قوة خارجة عن طبيعتها ، وهذا هو الذي يسميه ابن عربي « سر القدر » (الفص العُزَيري) .

وعلى هذه النظرية الجبرية يرى ابن عربي أن كل شيء يقرر مصيره بنفسه من حيث إن له حظـاً من الوجود لا يتعداه، وهو لا يتعداه لأن عينه الثابتة اقتضته ولم تقتض غيره، ولأن الله تعالى يعلم من الأزل أن هذا هو الأمر على ما هو عليه. بل إن الله نفسه لا يقدر أن يغير من ذلك شيئاً لأن إرادته لا تتعلق بمستحيل. فالمؤمن والكافر ، والمطيع والعاصي ، كل أولئك يظهرون في وجودهم على نحو ما كانوا عليه في ثبوتهم: أي على نحو ما كانت عليه أعيانهم الثابتة في علم الحق وفي ذاته. ولذا قال تعالى: «وما ظَلَمْنَاهُمْ ولكِنْ كانُوا أنْفُسَهُم يَظْلِمُونَ» وقال : « وَمَا أنَا بِظَلاَّمٍ للْعَبيد » . يقول ابن عربي في شرح ذلك : «أي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طالبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به؛ بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم ، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم بما هي عليه، فإن كان ظلم فهم الظالمون.. كذلك ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم؛ وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا ولا نقول كذا. فما قلنا إلا ما علمنا أن نقول. فلنا القول منا، ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم» (الفص اللوطي) . ويقول أيضاً : «فلا تحمدن إلا نفسك ولا تذمّن إلا نفسك. أما الحق فلم يبق له إلا أن تحمده على إفاضة الوجود عليك، فإن ذلك له لا لك» (الفص الابراهيمي) .

ويقول : « فما أعطاه الخير سواه ولا أعطاه ضد الخير غيره ، بل هو منعّم ذاته ومعذبها : فلا يذمن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه . فلله الحجة البالغة في علمه بهم ، إذ العلم يتبع المعلوم » (الفص اليعقوبي) .

فكأن ابن عربي يفرّق — كما فرّق الحلاج من قبله — بين نوعين من الأمر الإلهي : الأمر التكليفي الذي يخاطب به الله العباد فيطيعونه أو يعصونه على حسب مقتضيات أعيانهم الثابتة . والأمر التكويني الذي يعبر عنه بالمشيئة الإلهية ؛ وهذه لا تتعلق بشيء إلا وجد على النحو الذي قدّر أزلاً أن يكون عليه . فكل شيء في الوجود خاضع للأمر التكويني ، منفذ للإرادة الإلهية ، سواء في ذلك الخير والشر والطاعة والمعصية والإيمان والكفر . فإن أتى الفعل موافقاً للأمر التكليفي سمي طاعة واستلزم الحمد، وإن أتى مخالفاً له سمي معصية وكفراً واستلزم الذم . وهو في كلتا الحالتين عين الطاعة للأمر التكويني. ومعنى هذا أن المشيئة الإلهية تتعلق بالفعل من حيث هو ، لا بالفاعل الذي يظهر الفعل على يديه . (الفص اللقماني) .

وإذا كانت الطاعة والمعصية ليس لهما مدلول حقيقي — أو بالأحرى مدلول ديني — على نحو ما فسرنا، فأحرى بالثواب والعقاب ألا يكون لهما مدلول إيجابي في مذهب كمذهب وحدة الوجود . وأقصى ما يستطيع ابن عربي أن يقوله هو أن الثواب اسم ناشىء عن الطاعة في نفس المطيع، وأن العقاب اسم للأثر الناشىء عن المعصية في نفس العاصي. ولكنه تمشياً مع منطق مذهبه أميل إلى أن يعتبر العقاب والثواب — اللذة والألم — حالتين يشعر بهما الحق نفسه، أي الحق المتعين في صورة العبد. ألم يقل في أيوب إنه سأل الله أن يرفع الضر عنه، وإن إزالة الألم عن أيوب في الحقيقة إزالة للألم عن الجناب الإلهي، فإن الله قد وصف نفسه بأنه يؤذي الخ؟ (الفص الأيوبي).

لا عذاب ولا ثواب إذن بالمعنى الديني في الدار الآخرة ، بل مآل الخلق جميعاً إلى النعيم المقيم ، سواء منهم من قـــدر له الدخول في الجنة ، ومن قدر له الدخول في النار ، فإن نعيم الجميع واحد وإن اختلفت صوره وتعددت أسماؤه. يقول ابن عربي في حق أهل النار :

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم   على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد والأمر واحد   وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذاباً من عذوبة لفظه   وذاك له كالقشر والقشر صائن

أما الاختلاف بين أهل الجنة وأهل النار ، فاختلاف في درجة كل من الطائفتين في المعرفة بالله ومرتبتهم في التحقق بالوحدة الذاتية مع الحق. وحجة ابن عربي واضحة لا لبس فيها ، وهي مستمدة من روح مذهبه العام . ذلك أن رحمة الله وَسِعَت كل شيء ، وليس في الوجود شيء إلا ذكرته الرحمــة الالهية . ومعنى ذكر الرحمة الالهيــة لشيء من الأشياء منح ذلك الشيء الوجود على النحو الذي هو عليه .

فالنعيم الحقيقي هو الحـــال التي يكون عليها الإنسان بعد موته وعودته إلى أصله الذي عنه ظهر . هنالك يتحقق كل من منزلته ، ويكون نعيمه على قـــدر هذه المنزلة ، أي على درجة قربه من الله . فمن تحقق بالوحدة الكاملة في حياته وعرف سر هذه الوحدة كان له أعظم قسط من النعيم ؛ ومن سترته الحجب عن هذه الوحدة فلم يدرك إلا جزءاً من أسرارها كان نعيمه على قدر إدراكه .

١٦ — خاتمة

هكذا اقتضى مذهب وحدة الوجود أن يغير ابن عربي مفاهيم الاصطلاحات الدينية ويستبدل بها مفاهيم أخرى فلسفية صوفية تتفق وروح مذهبه فالله عنده

هو الواحد الحق والوجود المطلق ، الظاهر من الأزل بصورة كل متعين . والعالم ظل الله ، لا وجود له في ذاته ولكنه من حيث عينه وجوهره قديم قدم الله نفسه . وخلق العالم ليس إحداثاً له من العدم بل تجلي الحق الدائم في صور الوجود. والرحمة الالهية منح الله الوجود للموجودات. والمعبود هو الحق الواحد مهما تعددت صور اعتقادات الخلق فيه . والجنة والنار اسمان لنعيم القرب من الله وعذاب الاحتجاب عنه . والطاعة والمعصية اسمان لا مدلول لهما إلا في نظر التكاليف الشرعية الخ الخ .

ولكن منطق مذهب وحدة الوجود الذي يقضي القضاء التام على كيان أي دين منزّل ويضيع معالم الألوهية بمعناها الديني الدقيق ، لم يكن له ذلك الأثر الهادم في مذهب ابن عربي . فهو يهدم من ناحية ليبني من ناحية أخرى، بل يبني أحياناً على أنقاض ظاهر الشريعة ديناً أعمق في روحانيته وأوسع في أفقه وأكثر إرضاء للنزعة الانسانيـــة العامة من كل ما تصوره أهل الظاهر من الفقهـــاء والمتكلمين عن الدين . وهو يحاول بكل ما أوتي من قوة وحيلة في الفكر أن يبقي على معنى الألوهية في مذهبه. فبدلاً من أن تتغلب عليه فكرة الوجود المادي فيعتبر الحقيقة قاصرة على العالم ، والله اسماً على غير مسمى ، غلبت عليه فكرة الوجود الروحي، فاعتبر الوجود الحق قاصراً على الله ، والعالم ظلاً له وصورة ، وفرّق بين وجهي الحقيقة الوجودية الواحدة (الحق والخلق) على الرغم من العبارات الكثيرة التي يصرح فيها بعينيتهما . وهذه التفرقة على أساس أن الحق له الوجوب الذاتي الذي لا قَدَم لحدث من المحدثات فيه .

الاسكندرية في (٢٣ رمضان سنة ١٣٦٥
(٢٠ أغسطس سنة ١٩٤٦

أبو العلا عفيفي




فصوص الحكم



بسم الله الرحمن الرحيم [1]

الحمد لله منزل الحِكَمَ على قلوب الكَلِم بأحديّة الطريق الأَمَم من المقام الأقدم وإن اختلفت النحل والملل لاختلاف الأمم . وصلى الله على مُمِدّ [2] الهمم ، من خزائن الجود والكرم ، بالقيل الأقوم ، محمد وعلى آله وسلم .　1

أما بعد : فإني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مُبشّرة أُريتُها في العشر الآخِر من محرم [3] سنة سبع وعشرونَ وستمائة بمحروسة دمشق ، وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب، فقال لي: هذا « كتاب فصوص الحكم » خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به ، فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا كما أُمِرْنا . فحقّقْتُ الأمنيّة وأخلصت النيّة وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدّه لي رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة (٢ - ا) ولا نقصان ؛ وسألت الله تعالى أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سطان ، وأن يَخُصَّني في جميع ما يرقُمُه بَنَانِي وينطق به لساني وينطوي عليه جَناني بالالقاء السُّبُوحي والنَّفْث الروحي في الرُّوعِ النفسي بالتأييد الاعتصامي ؛ حتى أكون مترجماً لا متحكماً ، ليتحقق من يقف عليه من أهلِ الله أصحاب القلوبِ

---

(١) (ا) + رب يسر (ب) + وبه نستعين ، (ن) تذكر ديباجة طويلة فيها اسم المؤلف.

(٢) (ا) مؤيد (٣) ب المحرم .

أنه من مقام التقديس المنزّه عن الأغراض [١] النفسية التي يدخلها التلبيس. وأرجو أن يكون الحق [٢] لمّا سمع دعائي قد أجاب ندائي؛ فما أُلقي إلا ما يُلقِي إليّ، ولا أُنزل في هذا المسطور إلاّ ما ينزّل به عليّ. ولست بنبيٍّ رسول ولكنّي وارث ولآخرتي حارث.

فمن الله فاسمعوا   وإلى الله فارجعوا
فإذا ما سمعتم ما   أتيت بـه فعُوا
ثم بالفهم فصّلوا   مجمل القول واجمعوا
ثم مُنّوا به على   طالبيـه لا تمنعوا
هذه الرحمة التي   وَسِعتكم فوسّعوا

ومن الله أرجو أن أكون ممن أُيّد فتأيد[٣] وقُيّد بالشرع المحمدي المطهّر[٤] فتقيد وقيّد، وحشرنا في زمرته كما جعلنا من أمته. فأول ما ألقاه المالك على العبد من ذلك:

١ — فص حكمة إلهية في كلمة آدمية[٥]

١

لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الاحصاء(٢ـب) أن يرى أعيانها[٦]، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كونٍ جامع يحصر الأمر كلّه[٧]، لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سرّه إليه: فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته[٨] نفسَه في أمرٍ آخر يكون له كالمرآة؛ فإنه يظهر له نفسه في صورة

٢

---

(١) ن الأغراض بالعين المهملة (٢) ب م ن الحق تعالى (٣) ب م ن يضيفان «وأيد»
(٤) ب المطهر المحمدي (٥) فص حكمة إلهية الخ ساقط في أ (٦) ن أن ترى أعيانها
(٧) ن «كله» ساقطة (٨) ن رؤية .

يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجلّيه له.
وقد كان الحق سبحانه[١] أوجد العالم كله وجود شبحٍ مَسوًّى[٢] لا روح فيه،
فكان كمرآة غير مجلوّة. ومن شأن الحُكْمْ الإلهي أنه ما سوّى محلاً إلا ويقبل[٣] ٣
روحاً إلهياً عبّر عنه بالنفخ فيه؛ وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة
المسواة لقبول الفيض التجلي[٤] الدائم الذي لم يزل ولا يزال. وما بَقي إلا قابلٌ،
والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس. فالأمر[٥] كله منه، ابتداؤه وانتهاؤه،
«وإليه يرجع الأمر كله»، كما ابتدأ منه. (٣-١) فاقتضى الأمرُ جلاء مرآة العالم،
فكان آدم عينَ جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض
قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبّر عنه في اصطلاح القوم «بالإنسان الكبير».
فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التي في النشأة الإنسانية. فكل قوة ٤
منها محجوبة بنفسها لا ترى أفضل من ذاتها، وأنّ فيها، فيما تزعم، الأهلية لكل
منصب عالٍ ومنزلة رفيعة عند الله، لما عندها من الجمعية الإلهية مما[٦] يرجع من
ذلك إلى الجناب[٧] الإلهي، وإلى جانب حقيقة الحقائق، و — في النشأة الحاملة لهذه
الأوصاف — إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حصرت قوابل العالم كله أعلاه وأسفله.
وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكريٍّ، بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا
عن كشف إلهي منه يُعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه. فسمّي هذا المذكور

---

(١) ساقطة من ب م ن (٢) ا مستوي (٣) ب م ن إلا ولا بد أن يقبل
(٤) ن المتجلي (٥) ا والأمر (٦) ب م ن بين ما يرجع
(٧) ا الجانب.

إنساناً وخليفة ، فأما إنسانيته فلعموم نشأته وحصره [١] الحقائق كلّها . وهو

٥ للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به [٢] النظر ، وهو المعبَّر عنه

٦ بالبصر . فلهذا سمي إنساناً[٣] ؛فإنه به ينظر [٤] الحق إلى خلقه فيرحمهم [٥] .

فهو الإنسان الحادث (٣ـ ب)الأزلي والنشء الدائم الأبدي ، والكلمة الفاصلة الجامعة ؛قيام [٦] العالم بوجوده ، فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم ، وهو محل النقش[٧] والعلامة التي بها يختم بها الملك على خزانته .وسماه خليفة من أجل هذا، لأنه تعالى الحافظ به خلقَه [٨] كما يحفظ الختم الخزائن . فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه فاستخلفه في حفظ الملك[٩]. فلا يزال العالم محفوظاً

٧ ما دام فيه هذا الإنسان الكامل. ألا َتراه إذا زال وُفكّ من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها [١٠] والتحق بعضه ببعض ، وانتقل الأمر إلى الآخرة فكان َختْماً على خزانة الآخرة ختماً أبدياً ؟ فظهر جميع ما في الصور الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود ، وبه قامت الحجة لله تعالى على الملائكة. فتحفَّظ فقد وعظك الله بغيرك ، سانظر من أين أُتي على من أُتي عليه [١١] . فإن الملائكة لم تقف مع ماتعطيه نشأة هذا [١٢] الخليفة ، ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية ، فإنه ما يعرف أحد من الحق إلا ما تعطيه

٨ ذا ُته ُ ، وليس للملائكة جمعية آدم ، ولا وقفت مع الأسماء (٤ـ١) الإلهية

---

(١) ن وحصر (٢) ب م ن به يكون (٣) ب إنساناً أيضاً (٤) ب م ن نظر
(٥) ب م ن فرحمهم (٦) ب م ن فتم (٧) ن النفس (٨) ب :به الحافظ م ا به ساقطة (٩) ب م ن العالم (١٠) ن « وخرج ما كان فيها » ساقطة
(١١) ن أوتي على من أوتي ا « عليه » ساقطة (١٢) ب هذه .

التي تخصها، وسبَّحت الحق بها وقدسته، وما علمت أن لله أسماءً ما وصل علمها إليها، فما سبَّحته بها ولا قدَّسته تقديس آدم[1]. فغلب عليها ما ذكرناه، وحكم عليها هذا الحال فقالت من حيث النشأة: « أتجعل فيها من يفسد فيها » ؟ وليس إلا النزاع وهو عين ما وقع منهم . فما قالوه في حق آدم هو عين ما هم فيه مع الحق . فلولا أن نشأتهم تعطي ذلك ما قالوا في حق آدم ما قالوه وهم لا يشعرون. فلو عرفوا نفوسهم لعلموا ؛ ولو علموا لعُصِمُوا . ثم لم يقفوا مع التجريح حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التسبيح والتقديس . وعند آدم من الأسماء الإلهية ما لم تكن الملائكة عليها ؛ فما سبحت ربها بها ولا قدسته عنها تقديس آدم وتسبيحه. فوصف الحق لنا ما جرى[2] لنقف عنده ونتعلم الأدب مع الله تعالى فلا ندَّعي ما نحن متحققون به وحاوون عليه[3] بالتقييد ؛ فكيف أن[4] نُطْلِق في الدعوى فنعمّ بها ما ليس لنا[5] بحال ولا نحن[6] منه على علم فنفتضح ؟ فهذا التعريف الإلهي مما أدَّب الحق به عبادَه الأدباءَ الأمناءَ الخلفاءَ . ثم نرجع إلى الحكمة فنقول : اعلم أن الأمور الكلية وإن لم يكن لها وجود في عينها فهي ٩ معقولة معلومة بلا شك في الذهن ؛ فهي باطنة – لا تزال – عن الوجود العيني (٤ – ب) ولها الحكم والأثر في كل ما له وجود عينيٌ ؛ بل هو عينها لا غيرها أعني أعيان الموجودات العينية، ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها. فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتُها. فاستناد كل موجود عيني لهذه الأمور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل، ولا يمكن وجودها في العين

---

(١) ب م ن « تقديس آدم » ساقط (٢) ب بما جرى (٣) ا ما لم نتحقق م ب م ن ما أنا محقق به وحاو عليه (٤) ب أنا (٥) المخطوطات الثلاث « لي » (٦) المخطوطات الثلاث « أنا » .

وجوداً تزول به عن أن تكون معقولة . وسواء كان ذلك الوجود العيني مؤقتاً أو غير مؤقت ، نسبة [١] المؤقت وغير المؤقت إلى هـــذا الأمر الكلي المعقول نسبة واحدة . غير أن هذا الأمر الكلي يرجع إليه حكمٌ من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية ، كنسبة العلم إلى العالِم ، والحياة إلى الحي . فالحياة حقيقة معقولة [٢] والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحياة [٣] ، كما أن الحياة متميزة عنه . ثم نقول في الحق تعالى إن له علماً وحياة فهو الحي العالم . ونقول في المَلَك [٤] إن له حياة وعلماً فهو العالم والحي . ونقول في الإنسان إن له حياة وعلماً فهو الحي العالم . وحقيقة العلم واحدة ، وحقيقة الحياة واحدة ، ونسبتها إلى العالم والحي نسبة واحدة . ونقول في علم الحق إنه قديم ، وفي علم الإنسان إنه محدث . فانظر ما أحدثته (٥ - ا) الإضافة من الحكم في هـــذه الحقيقة المعقولة ، وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية . فكما حَكَمَ العلمُ على مَنْ قام به أنْ يقال فيه [٥] عالم ، حكم [٦] الموصوف به على العلم أنه [٧] حادث في حق الحادث ، قديم في حق القديم . فصار كل واحـد محكوماً به محكوماً [٨] عليه .

ومعلوم أن هذه الأمور الكلية وإن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة الحكم ، كما هي محكوم عليها إذا نسبت إلى الموجود العيني . فتقبل [٩] الحكم في الأعيان الموجودة ولا تقبل التفصيل ولا التجزّي فإن ذلك محال عليها ؛ فإنها بذاتهـــا في كل موصوف بها كالإنسانية في كل شخص من هذا النوع الخاص لم تتفصّل [١٠]

---

(١) ب إذ نسبة (٢) ا تضيف « متميزة عن الحي » (٣) ب عن الحي .
(٤) ب الملائكة (٥) ب إنه عالم (٦) ب فكذلك حكم (٧) ب م ن بأنه
(٨) ب ومحكوماً (٩) ب فيتقبل (١٠) ا ينفصل بالنون .

ولم تتعدَّد بتعدد [١] الأشخاص ولا برحت معقولة . وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت ، وهي نسب[٢] عدمية ، فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب أن يعقل لأنه على كل حال بينها [٣] جامع ــ وهو الوجود العيني ــ وهناك فما ثَمَّ جامع . وقد وُجِدَ الارتباط بعدم الجامع فبالجامع أقوى وأحق . ولا شكَّ أن المحدَث (٥ ــ ب) قد ثبت حدوثه وافتقاره إلى محدِث أحدثه لإمكانه لنفسه . فوجوده من غيره ، فهو مرتبط به ارتباط افتقار. ولا بد أن يكون المستندُ إليه واجبَ الوجود لذاته غنياً في وجوده بنفسه غير مفتقر ، وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب إليه .ولما اقتضاه لذاته كان واجباً به. ولما كان استنادُه إلى من ظهر عنه لذاته ، اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب إليه من كل شيء من إسم وصفة ما عدا الوجوبَ الذاتيَّ فإن ذلك لا يصح في الحادث وإن كان واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه . ثم لتعلم أنه لما كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته،أحالنا تعالى في العلم به على النظر في الحادث وذكر أنه أرانا آياته فيه فاستدللنا بنا عليه. فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف إلا الوجوب الخاص الذاتي. فلما علمناه بنا ومنا نَسَبْنَا [٤] إليه كل ما نسبناه إلينا. وبذلك وردت الإخبارات [٥] الإلهية على ألسنة التراجم إلينا .فوصف نفسه لنا بنا: فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا،وإذا شَهِدَنَا شهد نفسه. ولا نشك أنَّا كثيرون بالشخص والنوع،وأنا وإن كنا على حقيقة واحدة تجمعنا فنعلم (٦ــا) قطعاً أن ثَمَّ فارقاً به تميزت الأشخاص بعضها عن بعض،ولولا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد.

---

(١) ا يتعدد بالياء (٢) ب نسبة (٣) ا بينهما (٤) ا نسبنا إليه (بالبناء للمجهول) كما نسبناه إلينا (٥) ن الأخبار .

فكذلك أيضاً ، وإن وَصَفَنَا بما وصف [١] نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق، وليس[٢] إلا افتقارنا إليه في الوجود وتوقف وجودنا عليه لإمكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا إليه . فبهذا صح له الأزل والقدم الذي انتفت عنه الأولية التي لها افتتاح الوجود عن عدم . فلا تُنسَبُ إليه الأوليّة [٣] مع كونه الأول . ولهذا قيل فيه الآخِر . فلو [٤] كانت أوليته أولية وجود التقييد [٥] لم يصح أن يكون الآخِرَ للمقيَّد ، لأنه لا آخر للممكن ، لأن الممكنات غير متناهية فلا آخر لها . وإنما كان آخراً لرجوع الأمر كله إليه بعد نسبة ذلك إلينا، فهو الآخر في عين أوّليته ، والأول في عين آخريّته . ١١

ثم لتعلم أن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر باطن [٦] ؛ فأوجد العالم عالم غيب وشهادة لندرك الباطنَ بغيبنا والظاهرَ بشهادتنا . ووصف نفسه بالرضا والغضب، وأوجد العالم ذا خوف ورجاء فيخاف غضبه ويرجو[٧] (٦ — ب) رضـــاه . ووصف نفسه بأنه جميل وذو جلال فأوجَدَنا على هيبة وأُنْسٍ . وهكذا جميع ما ينسب إليه تعالى ويُسَمّى به . فعبّر عن هاتين الصفتين باليدين اللتين توجهتا منه على خلق الإنسان الكامل لكونه الجامعَ لحقائق العالم ومفرداته . فالعالم شهادة والخليفة غيب، ولذا تحجَّبَ [٨] السلطان . ووصف الحق نفسه بالحُجُب الظلمانية وهي الأجسام الطبيعية، والنورية وهي الأرواح اللطيفة . فالعالم[٩] بين[١٠] كثيف ولطيف؛ وهو عين الحجاب على نفسه، فلا[١١] يدرك الحقّ إدراكه نفسَه . فلا ١٢

---

(١) ب : وصف به نفسه (٢) ب : وليس ذلك (٣) ساقطة في ب م ن
(٤) ن : لو كانت (٥) ب : وجود تقييد (٦) ب م ن : وباطن
(٧) ب م ن : فنخاف غضبه ونرجو (٨) ب : يحجب (٩) ن : والعالم (١٠) ا : من
(١١) ا : ولا .

يزال في حجاب لا يُرْفَع مع علمه بأنه متميز عن موجِده بافتقاره . ولكن لا حظّ له في الوجوب [١] الذاتي الذي لوجود الحق ؛ فلا [٢] يدركه أبداً . فلا يزال الحق من هذه الحقيقة غير معلوم علم ذوق وشهود ، لأنه لا قَدَم للحادث في ذلك . فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفاً . ولهذا قال لإبليس : « ما منعك أن تسجد لما خلقتُ بيدي » ؟ وما هو إلا عين جمعه بين الصورتين: صورة العالم وصورة الحق ، وهما يدا الحق . وإبليس جزء من العالم لم تحصل له هذه الجمعية . ولهذا كان آدم خليفة فإن [٣] لم يكن ظاهراً بصورة من استخلفه (٧ – ا) فيما استخلفه [٤] فيه فما [٥] هو خليفة ؛ وإن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي استُخْلِفَ عليها — لأن استنادها إليه فلا بدّ أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه — وإلا فليس بخليفة عليهم. فما صحت الخلافة إلا للانسان الكامل، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصُوَرِه [٦] وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى ، ولذلك قال فيه « كنت سمعه وبصره » ما قال كنت عينه وأُذُنَهُ : ففرّق بين الصورتين . وهكذا هو [٧] في كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود . ولكن ليس لأحد مجموع ما [٨] للخليفة ؛ فما فاز إلا بالمجموع .

ولولا [٩] سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود ، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكمٌ في الموجودات العينيّة . ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده :

---

(١) ب: في وجوب الوجود الذاتي (٢) ا : ولا (٣) ا : وإن
(٤) ا : « فيما استخلفه فيه » ساقطة (٥) ا : مما (٦) ب : مشطوبة
(٧) ن : هو الخليفة (٨) ن : ما في الخليفة (٩) : فلولا

١٣ فالكل مفتقر ما الكل مستغن هذا هو الحق قد قلناه لا نَـكْني
فإن ذكرت غنيّاً لا افتقار به فقد علمت الذي بقولنا نَـعْـنِي
فالكل بالكل مربوط فليس له عنه انفصالٌ خذوا ما قلته عني

فقد علمت حكمة نشأة آدم أعني صورته الظاهرة، وقد [١] علمت (٧ — ب) نشأة روح آدم أعني صورته الباطنة ، فهو الحق الخلق [٢] . وقد علمت نشأة رتبته وهي المجموع الذي به استحق الخلافة . فآدم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الإنساني ، وهو قوله تعالى : « يا أيُّها الناسُ اتـّقُوا ربـّكُمُ
١٤ الذي خَلـَقَـكُم من نَفْسٍ واحِدَةٍ وَخلـَقَ منها زَوْجَها وَبثّ منهما رِجالاً كثيراً ونِسَاءً » . فقوله اتقوا ربكم اجعلوا مـا ظهر [٣] منكم وقـاية لربكم ، واجعلوا ما بطن منكم ، وهو ربكم ، وقاية لكم : فإن الأمر ذمٌ وحمدٌ : فكونوا وقايته في الذم واجعلوه وقايتكم في الحمد تكونوا أدباء عالمين .

ثم إنه سبحانه وتعالى أطْلـَعَهُ على ما أوْدع فيه وجعل ذلك في قبضتَيْه : القبضةُ الواحدة فيها العالم ، والقبضة [٤] الأخرى فيها [٥] آدم وبنوه . وبيَّن مراتبهم فيه .

قال رضي الله عنه : ولما أطلعني الله سبحانه وتعالى (٨ — ا) في سري على ما أودع في هذا الإمام الوالد الأكبر ، جعلت في هذا الكتاب منه ما حدَّ لي لا ما وقفت عليه ، فإن ذلك لا يسعه كتاب ولا العالم الموجود الآن . فمما شهدته مما نودعه في هذا الكتاب كما حَدَّه [٦] لي رسول الله صلى الله عليه وسلم :

---

(١) ن : من قوله : « وقد علمت » إلى « فهو الحق الخلق » ساقط (٢) ا : الخلاق
(٣) ن : يظهر (٤) ن : وقبضه (٥) ن : ساقطة (٦) ن : حد .

حكمة [١] إلهية في كلمة آدمية ، وهو هذا الباب.

ثم حكمة نفثية في كلمة شيثية .

ثم حكمة سبُّوحيَّة في كلمة نُوحِيَّة .

ثم حكمة قدوسية في كلمة إدريسيَّة .

ثم حكمة مُهَيَّميَّة [٢] في كلمة إبراهيمية .

ثم حكمة حَقية في كلمة إسحاقية .

ثم حكمة عليَّة في كلمة إسماعيلية .

ثم حكمة روحية في كلمة يعقوبية .

ثم حكمة نورية في كلمة يوُسفية .

ثم حكمة أحدية في كلمة هودية .

ثم حكمة فاتحية في كلمة صالحية .

ثم حكمة قلبية في كلمة شُعَيبيَّة .

ثم حكمة ملكية في كلمة لوطية .

ثم حكمة قَدَرِية في كلمة عُزَيْرية .

ثم حكمة نبوية في كلمة عيسوية .

ثم حكمة رحمانية في كلمة سليمانية .

ثم حكمة وجودية في كلمة داودية .

ثم حكمة نَفَسِيَّة في كلمة يونسية .

ثم حكمة غيبية في كلمة أيوبية .

---

(١) ب : فص حكمة (٢) ن : مهيمنية .

ثم حكمة جلالية في كلمة يحياوية (٨ — ب) .
ثم حكمة مالكية في كلمة زكرياوية .
ثم حكمة إيناسية في كلمة إلياسية .
ثم حكمة إحسانية في كلمة لقمانية .
ثم حكمة إمامية في كلمة هارونية .
ثم حكمة علوية في كلمة موسوية .
ثم حكمة صمدية [١] في كلمة خالدية
ثم حكمة فردية [٢] في كلمة محمدية .

وفص كل حكمة الكلمة التي تنسب[٣] إليها . فاقتصرت على مـــا ذكرته من [٤] هذه الحِكَم في هذا الكتاب على حد ما ثبت في أم الكتاب . فامتثلت ما رسم لي ، ووقفت عند ما حُدّ لي ، ولو رمت زيادة على ذلك ما استطعت ، فإن الحضرة تمنع من ذلك والله الموفق لا رب غيره .
ومن [٥] ذلك :

١ ٢ ـــ فص حكمة نفثية في كلمة شيثيّة

٢ اعلم أن العطايا والمنح الظاهرة في الكون على أيدي العباد وعلى غـير أيديهم على قسمين: منها ما يكون عطايا ذاتية وعطايا أسمائية وتتميز عند أهل الأذواق، كما أن منها ما يكون عن سؤال في معيّن وعن سؤال غير معيّن. ومنها ما لا يكون عن

(١) ب : محمدية (٢) ب: كلية فردية . ن : كلية (٣) ب م ن : نسبت
(٤) ن : في (٥) ن : فمن.

سؤال سواء [١] كانت الأعطية ذاتيـــة أو أسمائية . فالمعيَّن كمن يقول يا رب أعطني كذا فيعيِّن أمراً ما لا يخطر له سواه (٩ – ا) وغير المعيّن كمن يقول أعطني ما تعلم فيه مصلحتي ـ من غير تعيين ـ لكل جـــزء من ذاتي من لطيف وكثيف . والسائلون صنفان ، صنف بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعي فإن الإنسان خلق عجولاً . والصنف الآخر بعثه على السؤال لِمَا علم أنَّ ثَمَّ أموراً عند الله قد سبق العلم بأنها لا تُنَال إلا بعد السؤال [٢] ، فيقول : فلعل [٣] ما نسأله فيه [٤] سبحانه يكون من هذا القبيل ؛ فسؤاله احتياط لما [٥] هو الأمـر عليه من الإمكان : وهو لا يعلم ما في علم الله ولا ما يعطيه استعداده في القبول ، لأنه من أغمض المعلومات الوقوف في كل زمـــانٍ فرد على استعداد الشخص في ذلك الزمان . ولولا ما أعطاه الاستعدادُ السؤالَ ما سأل . فغاية أهل الحضور الذين لا يعلمون مثل هذا أن يعلموه في الزمان الذي يكونون [٦] فيـــه ، فإنهم لحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحق في ذلك الزمان وأنهم ما قبلوه إلا بالاستعداد. وهم صنفان: صنف يعلمون مِنْ قبولهم استعدادَهم، وصنف (٩ – ب)يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه . هذا أَتَمُّ ما يكون في معرفة الإستعداد في هـــذا الصنف. ومن هذا الصنف من يسأل لا للاستعجال ولا للإمكان، وإنما يسأل امتثالاً لأمر الله في قوله تعالى: « ادْعُوني استجِبْ لكم ». فهو العبد المحض ؛ وليس لهذا الداعي همة متعلقة فيما سأل فيه من معيَّن أو غير معين، وإنما همته في امتثال أوامر سيِّده. فإذا اقتضى الحال السؤال سأل عبودية وإذا[٧] اقتضى التفويض والسكوت سكت. فقد ابتُلِيَ أيوب عليه السلام وغيره وما سألوا رفع ما ابتلاهم الله تعالى به،

---

(١) ن : ساقطة (٢) ب م ن : سؤال (٣) ن : لعل (٤) ن : ساقطة
(٥) ب : بما (٦) ن : يكون (٧) ب : فإذا .

ثم اقتضى لهم الحال في زمان آخر أن يسألوا رفع ذلك فرفعه الله عنهم .
والتعجيل بالمسئول[١] فيه[٢] والإبطاء للقَدَرِ المعين له عند الله . فإذا وافق السؤالُ الوقتَ أسرع بالإجابة، وإذا تأخر الوقت إما في الدنيا وإما إلى الآخرة تأخرت الإجابة : أي المسئول فيه لا الإجابة التي هي لبـّيك من الله فافهم هذا.
وأما القسم الثاني وهو قولنا: « ومنها ما لا يكون عن سؤال » فالذي لا يكون عن سؤال فإنما أُريد بالسؤال التلفظ به ، فإنه في نفس الأمر لا بد من سؤال إما باللفظ أو بالحال أو بالاستعداد. كما أنه لا يصح حمد مطلق (١٠ – ا) قط إلا في اللفظ ، وأما في المعنى فلا بد أن يقيده الحال . فالذي يبعثك على حمد الله هو المقيـّد لك باسم فِعْلٍ أو باسم تنزيه . والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه ويشعر بالحال لأنه يعلم الباعث وهو الحال . فالاستعداد أخفى سؤال . وإنما يمنع هؤلاء من السؤال علمهم بأن الله فيهم سابقة قضاء . فهم[٣] قد هيـّئوا مَحَلـّهم لقبول ما يرد منه وقد غابوا عن نفوسهم وأغراضهم[٤] . ومن هؤلاء من يعلم أنّ علم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها، ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطاه عينه من العلم به وهو ما كان عليه في حال ثبوته، فيعلم[٥] علم الله به من أين حصل. وما ثَمَّ صنف من أهل الله أعلى وأكشف من هذا الصنف؛ فهم الواقفون على سِرّ القدر وهم على قسمين: منهم من يعلم ذلك مجملاً، ومنهم من يعلمه مُفَصَّلاً، والذي يعلمه مفصلاً أعلى وأتم من الذي يعلمه مجملاً، فإنه يعلم ما في علم الله (١٠ – ب) فيه إما بإعلام الله إياه بما أعطاه عينُه من العلم به، وإما أن يكشف له عن[٦] عينه الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى

(١) ا : في المسئول (٢) ن : ساقط (٣) ن : بهم (٤) ب م ن : وأعراضهم بالعين المهملة (٥) ب : فيعلم هذا العبد (٦) ب : من.

ما لا يتناهى [١] وهو أعلى : فإنه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لأن الأخذ من معدن واحد إلا أنه من جهة العبد عنـاية من الله سبقت له هي من جملة أحوال عينه يعرفها صاحب هـذا الكشف إذا [٢] أطـلـعه الله على ذلك ، أي على أحوال عينه، فإنه ليس في وسع المخلوق[٢] إذا أطـلـعه الله على أحوال عينه الثابتة التي تقع صورة الوجود عليها أن يطـلع في هذه الحال على اطلاع الحق على هذه الأعيان الثابتة في حال عدمها لأنها نِسَبٌ ذاتية لا صورة لها. فبهذا القدْر نقول إن العناية الإلهية سبقت لهذا العبد بهذه[٣] المساواة في إفـادة العلم . ومن هنا[٤] يقول الله تعالى : « حتى نعلم » وهي كلمة محققة المعنى ما هي كما يتوهمه[٤] (١١ — ا) من ليس له هذا المشرَب . وغاية المنزه أن يجعل [٥] ذلك الحدوث في العلم للتعلق [٦] ، وهو أعلى وجه يكون للمتكلم بعقله في هذه المسألة ، لولا أنه أثبت العلم زائداً على الذات فجعل التعلق له لا للذات . وبهـذا انفصل عن المحقق من أهل الله صاحبِ الكشف والوجود . ٤

ثم نرجع إلى الأعطيات فنقول: إن الأعطيات إما ذاتية أو أسمائية. فأما المِنَح والهبات والعطايا الذاتية فلا تكون أبداً إلا [٧] عن تجل إلهي. والتجلي من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلـّى [٨] له وغير ذلك لا يكون. فإذن المتجلـّى له ما رأى سِوَى صورته في مرآة الحق، وما رأى الحق ولا يمكن أن يراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه: كالمرآة في الشاهد إذا رأيت الصورة فيها لا تراها مع علمك أنك ما رأيت الصُّوَرَ أو صورتك إلا فيها. فأبرز الله ذلك مثالاً نصبه لتجليه الذاتي

(١) ب : ما يتناهى   (٢ – ٢) ساقط في ن   (٣) ب : فبهذه   (٤) ن : هذا
(٥) ن : جعل   (٦) ب للتعلق به   (٧) ن : ساقطة   (٨) ن : التجلى

ليعلم المتجلَّى له أنه (١) ما رآه. وما ثَمَّ مثال أقرب ولا أشبه بالرؤية والتجلي من هذا . وأجهد في نفسك عندما ترى الصورة في المرآة أن ترى جرْم المرآة لا تراه أبداً البتة (١١ — ب) حتى إن بعض من أدرك مثل هــذا في صور (٢) المرايا ذهب إلى أن الصورة المرئية بين بصر الرائي وبين المرآة . هذا أعظم مــا قدَرَ عليه من العلم ، والأمر كما قلناه وذهبنا إليه . وقد بينا هذا في الفتوحــات المكية وإذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق. فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن ترقى في(٣) أعلى من هذا الدرج (٤) فما هو ثَمَّ أصلاً ، وما بعده إلا العدم المحض.فهو مرآتك في رؤيتك نفسك ، وأنت مرآته في رؤيته(٥) أسماءه وظهور أحكامها وليست سوى عينه . فاختلط الأمر وانبهم : فمنـا من جهل في علمه فقال : « والعجز عن درك الإدراك إدراك » ومنا من علم فـلم يقل مثل هذا وهو أعلى القول ، بل أعطاه العلمُ السكوتَ ، ما أعطاه العجز. وهذا هو أعلى عالمٍ بالله. وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء، وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا من (١٢ — ا) مشكاة الرسول الخاتم ، ولا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الولي (٦) الخاتم ، حتى أن الرسل لا يرونه — متى رأوه — إلا من مشكاة خــاتم الأولياء : فإن الرسالة والنبوة — أعني نبوة التشريع ورسالته — تنقطعان ، والولاية لا تنقطع أبداً .فالمرسلون ، من كونهم أولياء ، لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء ، فكيف من دونهم من الأولياء؟ وإن كان خاتم الأولياء تابعاً في الحكم لمــا جاء به خاتم الرسل من التشريع ، فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض مــا ذهبنا إليه ، فإنه من وجه يكون أنزل كما أنه من وجه يكون أعلى . وقد ظهــر في ظاهر شرعنا مــا يؤيد

---

(١) ب : إنما (٢) ب : صورة (٣) ن : ساقطة (٤) ن : في الأصل المرقى ، صححت إلى الدرج في الهامش (٥) ن : رؤيتك (٦) ب : خاتم الولي .

ما ذهبنا إليه في فضل عمر في أسارى بدر بالحكم[١] فيهم ؛ وفي تأبير النخل . فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة ، وإنما نظرُ الرجال إلى التقدم في رتبة العلم بالله : هنالك مطلبهم . وأما حوادث الأكوان فلا تعلق لخواطرهم بها، فتحقق ما ذكرناه. ولمّا مثّل النبي صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللَّبِنِ وقد كَمُلَ سوى موضع لبِنَة ، فكان صلى الله عليه وسلم (١٢ – ب) تلك اللبنة . غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها كما قال لبِنَةً واحدةً . وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤيا ، فيرى ما مثله به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويرى في الحائط موضع لبِنَتين[٢] ، واللَّبِنُ من ذهب وفضة. فيرى اللبنتين اللتين[٣] تنقص الحائط عنهما وتكمل بهما، لبنة ذهب ولبنة فضة. فلا بد أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين، فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين. فيكمل الحائط. والسبب الموجِب لكونه رآها[٤] لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر وهو موضع اللبنة الفضة[٥]، وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام ، كما هو آخذ عن[٦] الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة[٧] متبع فيه ، لأنه يرى الأمر عَلَى ما هو عليه ، فلا بد أن يراه هكذا وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن ، فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحي[٨] به إلى الرسول . فإن فهمت ما أشرت به فقد حصل لك العلم النافع بكل شيء[٩] . فكل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين ، وإن (١٣ – ا) تأخر

---

(١) ا : في الحكم (٢) ب : اللبنتين (٣) ن : التي (٤) ن : يراها
(٥) ب : الفضية (٦) ا : من (٧) ا : الظاهر (٨) ب : يوحيه
(٩) ب م ن : بكل شيء ساقطة .

وجود طينته ، فإنه بحقيقته موجود ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين ». وغيره من الأنبياء ما كان نبياً [١] إلا حين بُعِثَ. وكذلك خاتم الأولياء كان ولياً وآدم بين الماء والطين ، وغيره من الأولياء ما كان ولياً إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتصاف بها من كون الله تعالى تسمّى « بالولي الحميد [٢] » . فخاتم الرسل من حيث ولايته، نسبته [٣] مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه، فإنه الولي الرسول النبي . وخاتم الأولياء الولي الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب . وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم مقدَّمِ الجماعة وسيد ولد آدم ٧ في فتح باب الشفاعة . فعيّن حالاً خاصاً ما عمم. وفي هذا الحال الخاص تقدم على الأسماء الإلهية، فإن الرحمن ما شفع [٤] عند المنتقم في أهل البلاء إلا بعد شفاعة الشافعين . ففاز محمد صلى الله عليه وسلم بالسيادة في هذا المقام الخاص . فمن فهم المراتب والمقامات لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام .

وأما المنح الأسمائية : فاعلم[٥] أن مَنْحَ الله تعالى خلقه (١٣ — ب) رحمةٌ منه بهم، وهي كلها من الأسماء. فإما رحمة خالصة كالطيّب من الرزق اللذيذ في الدنيا الخالص يوم القيامة، ويعطى ذلك الاسمُ الرحمنُ .فهو عطاء رحماني. وإما رحمة[٦] ممتزجة كشرب الدواء الكريهِ الذي يعقب شربَه الراحةُ، وهو عطاء إلهي، فإن العطاء الإلهى لا يتمكن إطلاق عطائه منه من غير أن يكون على يدي سادن من سدنة الأسماء. فتارة يعطي الله العبد على يدي الرحمن فيَخلُصُ العطاء من الشوب الذي[٧] لا يلائم الطبع في الوقت أو لا يُنيلُ الغرض وما أشبه ذلك. وتارة يعطي الله

---

(١) ن : ساقطة (٢) ن : الحميد الجميل (٣) ن : نسبه (٤) ب يشفع

(٥) ن : اعلم (٦) ن : رحمة به (٧) ب : ساقطة .

على يدي الواسع فيعم ؛ أو على[١] يدي الحكيم فينظر في الأصلح في الوقت ؛ أو على يدي الوهاب[٢]، فيعطي ليُنْعِمَ لا يكون مع الواهب[٣] تكليف المعطَى له بعوض على ذلك من شكر أو عمل ؛ أو على يدي[٤] الجبار فينظر في الموطن وما يستحقه ؛ أو على يدي[٤] الغفار فينظر المحل وما هو عليه . فإن كان على حال يستحق العقوبة فيستره عنها ، أو على حال لا يستحق العقوبة فيستره عن حال يستحق العقوبة فيسمى معصوماً ومعتنى به (١٤–ا) ومحفوظاً وغير ذلك مما شاكل هذا النوع . والمعطي هو الله من حيث ما هو خازن لما عنده في خزائنه . فما يخرجه إلا بقَدَرٍ معلوم على يدي اسم خاص بذلك الأمر . « فأعطى كل شيء خلقه » على يدي العدل وإخوانه[٥] . وأسماء الله لا تتناهى لأنها تعلَم بما يكون عنها–وما يكون عنها غير متناهٍ –وإن كانت ترجع إلى أصول متناهية هي أمهات الأسماء أو حضرات الأسماء. وعلى الحقيقة فما ثَمَّ إلا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النِّسَبِ والإضافات التي يكنَّى عنها بالأسماء الإلهية. والحقيقة تعطي أن يكون لكل اسم يظهر ، إلى ما لا يتناهى ، حقيقة يتميز بها عن اسم آخر، تلك[٦] الحقيقة التي بها يتميز هي الاسم[٧] عينه لا ما يقع فيه الاشتراك، كما أن الأعطيات تتميز كل أعطية عن غيرها بشخصيتها ، وإن كانت من أصل واحد ، فمعلوم أن هذه ما هي هذه الأخرى، وسبب ذلك تميُّز الأسماء . فما في الحضرة الإلهية لاتساعها شيء يتكرر أصلاً. هذا هو الحق الذي يعوَّل عليه. وهذا العلم كان علم شيث (١٤ – ب) عليه السلام، وروحه هو المد لكل من يتكلم في

٨

٩

١٠

---

(١) ن : وتارة على يدي الحكيم (٢) ب م ن : أو على يد الواهب (٣) ن : الوهاب
(٤) ن : يد (٥) ب + كالقسط والحق والحكم وأمثالها (٦) ب : وتلك
(٧) ن : الام .

مثل هذا من الأرواح ما عدا روحَ الخاتم [١] فإنه لا يأتيه المادة إلا من الله لا من روح من الأرواح، بل من روحه تكون المادة لجميع الأرواح وإن كان لا يَعـْقِلُ ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده العنصري . فهو من حيث حقيقته ورتبته عالم بذلك كله بعينه ، من حيث ما هو جاهل به من جهة تركيبه العنصري . فهو العالم الجاهل ؛ فيقبل الاتصاف بالأضداد كما قَبِلَ الأصلُ الاتصاف بذلك، كالجليل والجميل [٢] ، وكالظاهر والباطن والأول والآخِر وهو عينه ليس [٣] غير . فيعلَم لا يعلم ، ويدري لا يدري ، ويشهد لا يشهد. وبهذا العلم سمي شيث لأن معناه هبة الله . فبيده مفتاح العطايا على اختلاف أصنافها ونِسَبِهَا ، فإن الله وهبه لآدم أول ما وهبه : وما وهبه إلا منه لأن الولد سرُّ أبيه . فمنه خرج وإليه عاد . فما أتاه غريب لمن عقل عن الله . وكل عطاء (١٥ - ا) في الكون على هذا المجرى. فما في أحد من الله شيء ، وما في أحد من سوى نفسه شيء وإن تنوعت عليه الصور . وما كل أحد يعرف هذا ، وأنَّ الأمر على ذلك، إلا آحاد من أهل الله . فإذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه فذلك هو عين صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم أهل الله تعالى. فأي صاحب كشف شاهد صورة تلقِي إليه ما لم يكن عنده من المعارف وتمنحه [٤] مالم يكن قبل ذلك في يده، فتلك الصورة عينه لا غيره . فمن شجرة نفسه جنى ثمرة علمه ، كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقيل ليس غيرَه، إلا أن المحل أو الحضرة التي رأى فيها صورة نفسه تلقى إليه تنقلب [٥] من وجه بحقيقة تلك الحضرة ، كما يظهر الكبير في المرآة الصغيرة صغيراً أو المستطيلة مستطيلا ، والمتحركة متحركاً. وقد تعطيه

١١

---

(١) ب م ن : الختم (٢) ن : ساقطة (٣) ب: وليس غيره، ن : لا غيره
(٤) ب : وتمنيه (٥) ا : يتقلب .

انتكاس صورته من حضرة خاصة ، وقد تعطيه عين (١) ما يظهر (١) منها فتقابل اليمينُ منها اليمينَ من الرائي، وقد(٢) يقابل اليمينُ اليسارَ وهو الغالب في المرايا بمنزلة العادة في العموم : وبخرق العادة يقابل اليمينُ اليمينَ ويظهر الانتكاس . وهذا كله من أعطيات حقيقة الحضرة المتجلّى فيها التي (١٥—ب) أنزلناها منزلة المرايا . فمن عرف استعداده عرف قبوله ، وما كل من عرف قبوله يعرف استعداده إلا بعد القبول، وإن كان يعرفه مجملاً . إلا أن بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة يرون أن الله ، لـمّا ثبت عندهم أنه فعّال لما يشاء ، جوزوا على الله تعالى ما يناقض الحكمة وما هو الأمر عليه في نفسه . ولهذا عدل بعض النظار (٣) إلى نفي الإمكان وإثبات الوجوب (٤) بالذات وبالغير . والمحقق يثبت الإمكان ويعرف حضرته ، والممكنَ ما هو الممكن ومن أين هو ممكن وهو بعينه واجب بالغير ؟ ومن أين صح عليه اسم الغير الذي اقتضى له الوجوب . ولا يعلم هذا التفصيل إلا العلماء بالله خاصة .

١٢ وعلى قدم شيث (٥) يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الإنساني . وهو حامل أسراره ، وليس بعده ولد في هذا النوع . فهو خاتم الأولاد . وتولد معه أخت له فتخرج قبله ويخرج بعدها يكون(٦) رأسه عند رجليها . ويكون مولده بالصين ولغته لغة أهل(٧) بلده . ويسري العقم في الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعوهم إلى الله فلا يجاب . فإذا قبضه الله تعالى وقبض مؤمني زمانه بقي من بقي مثل البهائم لا يحِلُّون حلالاً ولا يحرمون حراماً ، يتصرفون بحكم الطبيعة (١٦ — ا) شهوة مجردة عن العقل والشرع فعليهم تقوم الساعة .

(١ — ١) ساقطة في ن (٢) ب : قد (٣) ن : + من أصحاب العقول
(٤) ن : الوجود (٥) ا : + عليه السلام (٦) ن : فيكون (٧) ن : ساقطة .

٣ — فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية

١

اعلم أيدك[(١)] الله بروح منه[(١)] أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي عين التحديد[(٢)] والتقييد. فالمنزه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب. ولكن إذا أطلقاه وقالا به، فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزه ووقف عند التنزيه ولم يَرَ غير ذلك فقد أساء[(٣)] الأدب وأكذب الحقَّ والرسلَ صلوات الله عليهم وهو لا يشعر، ويتخيل أنه في الحاصل وهو من الفائت[(٤)]. وهو كمن آمن ببعض وكَفَرَ ببعض، ولا سيا وقد علم أنَّ ألْسِنَةَ الشرائع الإلهية إذا نطقت في الحق تعالى بما نطقت إنما جاءت به في العموم على المفهوم الأول، وعلى الخصوص

٢ على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأي لسان كان في وضع[(٥)] ذلك اللسان. فإن للحق في كل خلق ظهوراً[(٦)]: فهو الظاهر في كل مفهوم، وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته: وهو الاسم الظاهر، كما أنه بالمعنى روح ما ظهر، فهو الباطن. فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح (١٦ — ب) المدبِّر للصورة[(٧)]. فيؤخذ في حد الإنسان مثلاً ظاهره وباطنه، وكذلك كل محدود. فالحق محدود بكل حد، وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط[(٨)] بها ولا تعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته[(٩)]. فلذلك[(١٠)] يُجْهَل حدُّ الحق، فإنه لا يُعْلَم حدُّه إلا بعلم حد كل صورة، وهذا[(١١)] محال حصوله: فحد الحق محال.

(١ — ١) ساقط في ب م ن (٢) ن : التجريد (٣) ن : ساء (٤) ب : الغاية
(٥) ن : موضع (٦) ب : ظهوراً خاصاً (٧) ب : للصور (٨) ب : يحاد
(٩) ب : صوره (١٠) ن : فكذلك (١١) ن : فهذا .

وكذلك من شبّهه وما نزّهه فقد قيّده وحدده وما عرّفه . ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الإجمال – لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور – فقد عرّفه مجملاً لا على التفصيل كما عرّف نفسه مجملاً لا على التفصيل . ولذلك ربط النبي صلى الله عليه وسلم معرفة الحق بمعرفة النفس فقال : « من عرف نفسه عرف [1] ربه » . وقال تعالى : [2] « سنريهم آياتنا في الآفاق » وهو ما [3] خرج عنك « وفي أنفسهم » وهو عينك ، « حتى يتبين لهم » أي للناظر « أنه الحق » من حيث إنك صورته وهو روحك . فأنت له كالصورة الجسمية لك ، وهو [4] لك كالروح المدبر لصورة جسدك . والحدُّ يشمل الظاهر والباطن منك : فإن الصورة الباقية إذا زال عنها الروح المدبر لها لم تبق إنساناً ، ولكن يقال فيها إنها صورة الإنسان ، فلا فرق بينها وبين (١٧ – ا) صورة من خشب أو حجارة . ولا ينطلق [5] عليها اسم الإنسان [6] إلا بالمجاز لا بالحقيقة . وصور العالم لا يمكن [7] زوال الحق عنها أصلاً . فحد الألوهية [8] له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حد الإنسان إذا كان حياً . وكما أن ظاهر صورة الإنسان تثني بلسانها على روحها ونفسها والمدبرِ لها ، كذلك جعل الله صورة [9] العالم تسبح بحمده ولكن لا نفقه تسبيحهم لأنا لا نحيط بما في العالم من الصور . فالكل ألسِنَةُ الحق ناطقة بالثناء على الحق . ولذلك قال : « الحمد لله رب العالمين » أي إليه يرجع عواقب الثناء ، فهو المثني [10] والمثنَى عليه :

٣

---

(١) ب : فقد عرف (٢) ب : ساقطة (٣) ن : ساقطة (٤) ب : ساقطة

(٥) ب : يطلق (٦) ن : إنسان (٧) ن : يتمكن (٨) ا : الألوهة

(٩) ب : صور (١٠) ب : فهو المثني عليه (فقط) .

٤ فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً | وإن قلت بالتشبيه كنت محدداً
وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً | وكنت إماماً في المعارف سيداً
فمن قال بالإشفاع كان مشركاً | ومن قال بالإفراد كان موحداً
فإياك والتشبيه إن كنت ثانياً | وإياك والتنزيه إن كنت مفرداً
فما أنت هو: بل أنت هو وتراه في | عين الأمور مسرَّحاً ومقيداً

قال الله تعالى «ليس كمثله شيء» فنزه، «وهو السميع البصير» فَشبَّه . وقال تعالى « ليس كمثله شيء » فشبه وثنّى، « وهو السميع البصير » فنزَّه وأفرد .

(١٧ — ب) لو أن نوحاً عليه السلام[١] جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه : فدعاهم جهاراً ثم دعاهم إسراراً، ثم قال لهم : « اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً » . وقال : « دَعَوْتُ[٢] قَوْمِي لَيْلاً وَنَهاراً فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلاَّ فِرَاراً » . وذكر عن قومه أنهم تصاموا عن دعوته لعلمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته . فعلم العلماء بالله ما أشار إليه نوح عليه السلام في حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم، وعلم أنهم إنما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان، والأمر قرآن لا فرقان، ومن أقيم في القرآن لا يصغي إلى[٣] ٥ الفرقان وإن كان فيه[٤] . فإن القرآن يتضمن الفرقان والفرقان لا يتضمن القرآن . ولهذا ما اختص بالقرآن إلا محمد صلى الله عليه وسلم وهذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس . « فليس كمثله شيء » يجمع[٥] الامرين في أمر واحد . فلو أن نوحاً يأتي بمثل هذه الآية لفظاً أجابوه، فإنه شبَّهَ ونزَّهَ في آية واحدة، بل في نصف آية . ونوح دعا قومه « ليلاً » من حيث

---

(١) ب م ن : ساقطة (٢) ب : رب إني دعوت قومي (٣) ب : على
(٤) ب : ساقطة (٥) ا م ب : فجمع الأمر في أمر واحد .

عقولهم وروحانيتهم فإنها غيب . « ونهاراً » دعــاهم أيضاً من حيث ظاهر [١] صورهم وحسّهم ، وما جمع في الدعوة مثل « ليس كمثله شيء» فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان فزادهم فراراً . ثم قال عن نفسه إنه [٢] دعـــاهم ليغفر لهم، لا ليكشف (١٨ — ا) لهم ، وفهموا ذلك منه صلى الله عليه وسلم. لذلك «جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم » وهذه كلها صورة الستر التي دعاهم إليها فأجابوا دعوته بالفعل لا بلبيك. ففي «ليس كمثله شيء» إثبات المثل ونفيه، وبهذا قال عن نفسه صلى الله عليه وسلم إنه أوتي جوامع الكلم . فما دعا محمد صلى الله عليه وسلم قومَه ليلاً ونهاراً ، بل دعاهم ليلاً في نهار ونهاراً في ليل . فقال نوح في حكمته لقومه : « يرسل السّماء عَلَيكُمْ مِدرَاراً » وهي المعارف العقلية في المعاني والنظر الاعتباري ، « ويمددكم بأموال » أي بما [٣] يميل بـكم إليه فإذا مال بكم إليه رأيتم صورتكم فيه . فمن تخيل منكم أنه رآه فما عرف ، ومن عرف منكم أنه رأى نفسه فهو العارف . فلهذا انقسم الناس إلى غير عالِم وعالِم. « وولده » وهو ما أنتجه لهم نظرهم الفكري . والأمر موقوف علمـــه على المشاهدة بعيد عن نتائج الفكر . « إلاّ خساراً ، فما ربحت تجارتهم » فزال عنهم ما كان في أيديهم ممـــا كانوا يتخيلون أنه ملك لهم : وهو في المحمديّين « وأنفِقوا مما جعلـكم مستخلفين فيه » ، وفي نوح « ألاّ تتخذوا من دوني وكيلا » فأثبت المُلْكَ لهم والوكالة لله فيهم . فهم مستخلفون فيه [٤] . فالملك لله وهو وكيلهم ، فالملك لهم وذلك ملك الاستخلاف . وبهــذا كان (١٨ — ب) الحق تعـــالى [٥] مالك [٦] الملك كما قال الترمذي رحمه الله . « ومكروا مكراً كُبّاراً » ، لأن الدعوة إلى الله تعالى مكر بالمدعوّ

٦

٧

---

(١) ب : ظواهر (٢) ا : إذ (٣) ب : ما (٤) ا م ن : فيهم
(٥) ب م ن : ساقطة (٦) ب : ملك .

لأنه ما عَدِمَ من البداية فيدعي إلى الغـاية . « أدعو الله » فهذا عين المكر ؛
٨ « على بصيرة » فنبّه أن الأمر له كله ، فأجابوه (١) مكراً كما دعـاهم . فجاء
المحمدي وعـلم أن الدعوة إلى الله ما هي من حيث هويته وإنما هي من حيث
أسماؤه فقال : « يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً » فجاء بحرف الغاية وقرنها
بالاسم ، فعرفنا أن العالم كان تحت حيطة اسمٍ إلهي أوجب عليهم أن
يكونوا متقين . فقالوا في مكرهم : « لا تذرنّ آلهتـكم ولا تذرن ودّاً ولا
سواعاً ولا يغوث ويعوق ونسراً » ، فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر
ما تركوا من هؤلاء ؛ فإن للحق في كل معبود وجهاً يعرفه مَنْ يعرفه ويجهله من
يجهله . في المحمديين : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » أي حكم . فالعـالم
يعـلم من عُبِدَ ، وفي أي صورة ظهر حتى عبدَ ، وأن التفريق والكثرة
كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحـانية ، فما
عُبدَ غير الله في كل معبود . فالأدنى من تخيل فيه الألوهية ؛ فلولا هذا التخيل
ما عبد الحجر ولا غيره . ولهـذا قال (٢) : « قل سموهم » ، فلو سموهم
(١٩ — ا) لسموهم حجارة (٣) وشجراً وكوكباً . ولو قيل لهم من عبدتم
لقالوا إلهاً ما كانوا يقولون الله ولا الإله . والأعلى ما تخيل (٤) ، بـل قال
هذا مجلى إلهي ينبغي تعظيمه فلا يقتصر . فالأدنى صاحب التخيل يقول :
« ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » والأعلى العـالم يقول : « إنما
إلهكم إله واحد فلـه أسلموا » حيث ظهر « وبشر المخبتين » الذين
خبَتْ نار طبيعتهم ، فقالوا إلهاً ولم يقولوا طبيعة ، « وقد أضلوا كثيراً »
٩ أي حيروهم في تعداد الواحد بالوجوه والنسب . « ولا تزد الظالمـين »

---

(١) ب : فأجابوا (٢) ا : + الله تعالى (٣) ب م ن : حجراً
(٤) ا : + فيه الألوهية .

لأنفسهم . « المصطَفَيْن [١] » الذين أورثوا الكتاب ، أول الثلاثة . فقدمه على المقتصد والسابق [٢] . « إلا ضلالاً » إلا حيرة المحمدي . « زدني فيك تحيراً » ، « كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا » . فالحائر [٣] له الدور والحركة الدورية حول القطب فلا يبرح منه ، وصاحب الطريق المستطيل مائل خارج عن المقصود طالبٌ ما هو فيه صاحب خيال إليه غايته : فله « مِنْ » وإلى وما بينهما . وصاحب الحركة الدورية لابدءَ له فيلزمَه « مِنْ » ولا غاية فتحكُمَ عليه « إلى » ، فله الوجود الأتمُّ وهو المؤتى جوامع الكلم والحِكَم . (١٩ – ب) « مما خطيئاتهم » فهي التي خطت بهم فغرقوا في بحار العلم بالله ، وهو الحيرة ؛ « فأدخلوا ناراً » في عين الماء في المحمديين . « وإذا البحار سجرت » : سَجَرْت التنور [٤] إذا أوقدته . « فلم يجدوا لهم من دون الله أنصاراً » فكان الله عين أنصارهم فهلكوا فيه إلى الأبد . فلو أخرجهم إلى السِّيف ، سيف الطبيعة لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة ، وإن كان الكل لله وبالله بل هو الله . « قال نوح ربّ » ، ما قال إلهي ، فإن الرب له الثبوت والإله يتنوع بالأسماء فهو كل يوم في شأن . فأراد بالرب ثبوت التلوين إذ لا يصح إلا هو . « لا تذر على الأرض » يدعو عليهم أن يصيروا في بطنها . المحمدي « لو دليتم بحبل لهبط على الله » ؛ « له ما في السموات وما في الأرض » . وإذا دفنت فيها فأنت فيها وهي ظرفك : « وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى » ، لاختلاف الوجوه . « من الكافرين » الذين « استغشوا ثيابهم وجعلوا أصابعهم في آذانهم » طلباً للستر لأنه

١٠

(١) إشارة إلى قوله تعالى « وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار » سورة ص آية ٤٧

(٢) إشارة إلى قوله تعالى : « فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله » سورة فاطر آية ٣٢

(٣) : ا فالحير ، ب فالحائر والمتحير لهم

(٤) ب : التنوت .

« دعاهم ليغفر لهم » والغفر الستر . « ديّاراً » أحـداً حتى تعم المنفعة كما عمت الدعوة . « إنك تذرهم » أي تدعهم وتتركهم « يضلوا عبـادك » أي يحيروهم فيخرجوهم من العبودية إلى ما فيهم من (٢٠ – ا) أسرار الربوبية فينظرون أنفسهم أرباباً بعدما كانوا عند أنفسهم عبيـداً ؛ فهم العبيد الأرباب . « ولا يلدوا » أي ما ينتجون ولا يظهرون « إلا فـــاجراً » أي مظهراً ما ستر ، « كـفّاراً» أي ساتراً ما ظهر بعد ظهوره. فيظهرون ما ُستِرَ ، ثم يسترونه بعد ظهوره ، فيحار الناظر ولا يعرف قصد الفاجر في فجوره [١] ، ولا الكافر في كفره ، والشخص واحد . « رب اغفر لي » أي استرني واستر من أجلي فيجهل قدري ومقـامي كما جهل قدرك في قولك : « وما قدروا الله حق قدره » . « ولوالدي » : من كنت نتيجة عنهما وهما العقل والطبيعة . «ولمن دخل بيتي» أي قلبي . « مؤمناً » مصدقاً بمـا يكون فيه من الإخبارات الإلهية وهو ما حدّثت به أنفسَهَا . « وللمؤمنين » من العقول « والمؤمنات » من النفوس . « ولا تزد الظالمين »: من الظلمات أهل الغيب المكتنفين خلف الحجب الظلمانية. « الا تباراً » أي هلاكاً ، فلا يعرفون نفوسهم لشهودهم [٢] وجه الحق دونهم . في المحمديين . « كل شيء هالك إلا وجهه » . والتبار الهـلاك . ومن أراد أن يقف على أسرار نوح فعليه بالرقيّ (٢٠ – ب) في فلك نوح [٣] ، وهو في التنزلات الموصلية لنا والله يقول الحق [٤] .

١١

---

(١) ا : بفجوره (٢) ن : بشهودهم (٣) ن م ب : فلك نوح

(٤) ب : والسلام بدلاً من : والله يقول الحق – ن : لاتذكر شيئاً .

٤ ــ فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية

١

العلو نسبتان ، علو مكان وعلو مكانة . فعلو المكان « ورفعناه مكاناً علياً » . ٢
وأعلى الأمكنة المكان الذي تدور عليه رحى عالم الأفلاك وهو فلك الشمس ، ٣
وفيه مقام روحانية إدريس عليه السلام [١] . وتحته سبعة أفلاك وفوقه سبعة
أفلاك وهو الخامس عشر . فالذي فوقه فلكُ الأحمر وفلك المشترى وفلك
كيوان وفلك المنازل والفلك الأطلس فلك البروج [٢] وفلك الكرسي وفلك
العرش . والذي دونه فلك الزهرة وفلك الكاتب ، وفلك القمر ، وكرة [٣]
الأثير ، وكرة الهوى ، وكرة الماء ، وكرة التراب . فمن حيث هو قطب
الأفلاك هو رفيع المكان . وأما علو المكانة فهو لنا أعني المحمديين . قال الله
تعالى « وأنتمُ الأعْلَوْنَ واللهُ معكم » في هذا العلو ؛ وهو يتعالى عن المكان لا ٤
عن المكانة . ولما خافت نفوس العمَّال منا أتبع (٢١ ــ ا) المعية بقوله [٤]
« ولن يتركم أعمالكم » : فالعمل يطلب المكان والعلم يطلب المكانة ، فجمع لنا
بين الرفعتين علوَّ المكان بالعمل وعلو المكانة بالعلم . ثم قال تنزيهاً للاشتراك
بالمعية « سبِّح اسمَ رَبِّكَ الأعْلَى » عن هذا الاشتراك المعنوي . ومن أعجب
الأمور كون الإنسان أعلى الموجودات ، أعني الإنسان الكامل ، وما نسب إليه
العلو إلا بالتبعية ، إما إلى المكان وإما إلى المكانة وهي المنزلة . فما كان علوه
لذاته . فهو العلي بعلو المكان وبعلو المكانة . فالعلو لهما . فعلو المكان .

---

(١) ساقطة في ب م ن (٢) ب : وفلك البروج ، ولكن الفلك الأطلس هو فلك البروج – وعدتها سبعة عشر من غير اعتبار فلك البروج فلكاً مستقلا (٣) ن : تذكر : « وأكرة » في الجميع (٤) ا : + تعالى .

« كالرحمن عَلَى العرش استوى » وهو أعلى الأماكن . وعلو المكانة « كل شيء هالك إلا وجهه » ؛ و « إليه يُرْجَع الأمر كله (١) » ؛ « أ إله مع الله » . ولما قال الله تعالى « ورفعناه مكاناً علياً » فجعل « علياً » نعتاً للمكان ، « وإذ قالَ ربكَ للملائكةِ إني جاعِلٌ في الأرض خليفة »، فهذا علو المكانة . وقال في الملائكة (٢) « أستكبرت أم كنت من العالين » فجعل العلو للملائكة . فلو كان لكونهم ملائكة (٣) لدخل الملائكة كلهم في (٤) (٢١ – ب) هذا العلو . فلما لم يعم ، مع اشتراكهم في حد الملائكة ، عرفنا أن هذا علو المكانة عند الله (٥) . وكذلك الخلفاء من الناس لو كان علوهم بالخلافة علواً ذاتياً لكان لكل إنسان . فلما لم يعم عرفنا أن ذلك العلو للمكانة . ومن أسمائه الحسنى العلي . على من وما ثم إلا هو ؟ فهو العلي لذاته . أو عن ماذا وما (٦) هو إلا هو ؟ فعلوه لنفسه . وهو من حيث الوجود عين الموجودات . فالمسمى محدثات هي العليّة لذاتها وليست إلا هو. فهو العلي لا علو إضافة ، لأن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شمّتْ رائحة من الموجود ؛ فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات . والعين واحدة من المجموع في المجموع . فوجود الكثرة في الأسماء، وهي النسب، وهي أمور عدمية. وليس إلا العين الذي هو الذات . فهو العلي لنفسه لا بالإضافة (٧) . فما في العالم من هذه الحيثية علو إضافة ، لكن الوجوه الوجودية (٨) متفاضلة . فعلو الإضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة . لذلك نقول فيه هو لا هو ؛ أنت لا أنت . قال

---

(١) ا : ساقطة (٢) ب : إبليس الملائكة (٣) ب : الملائكة
(٤) « في » ساقطة في ا (٥) ا : + تعالى (٦) وما : ساقطة في ب
(٧) ن : بإضافة (٨) ب : الودية .

الخراز [١] (٢٢ ـ ا) رحمه [٢] الله تعالى ، وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته ينطق عن نفسه بأن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها . فهو الأول والآخر والظاهر والباطن . فهو عين ما ظهر ، وهو عين مابطن في حال ظهوره . وما ثَمّ من يراه غيره ، وما ثم من يبطن عنه ؛ فهو ظاهر لنفسه باطن عنه . وهو [٣] المسمى أبا [٤] سعد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات . فيقول الباطن لا إذا قال الظاهر أنا ، ويقول الظاهر لا إذا قال الباطن أنا . وهذا في كل ضد ، والمتكلم واحد وهو عين السامع . يقول النبي صلى الله عليه وسلم : « وما حدَّثَتْ به أنْفُسَها » فهي المحدثة السامعة حديثها ، العالمة بما حدثت به أنفسها [٥] ، والعين واحدة واختلفت الأحكام . ولا سبيل إلى جهل مثل هذا فإنه يعلمه كل إنسان من نفسه وهو صورة الحق . فاختلطت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد في المراتب [٦] المعلومة . ٦ فأوجد الواحد العدد ، وفصَّل العددُ الواحدَ ، وما ظهر حكم العدد إلا المعدود . والمعدود منه عدم ومنه وجود ؛ فقد يعدم الشيء من حيث الحس وهو موجود من حيث العقل . فلا بد من عدد ومعدود ؛ (٢٢ ـ ب) ولا بد من واحد ينشىء ذلك فينشأ بسببه . فإن كل [٧] مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلاً والعشرة إلى أدنى وإلى أكثر إلى غير نهاية ، ما هي مجموع ، ولا ينفك عنها اسم جمع [٨] الآحاد .

---

(١) هو أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز صوفي من أهل بغداد مات سنة ٢٧٧ ، راجع القشيري ص ٢٢ والحلية تحت أحمد بن عيسى ج ١٠ ص ٢٤٦ (٢) ساقطة في ب م ن

(٣) هو ساقطة في ا في الأصل ولكنها وضعت بخط آخر (٤) ب : أبو

(٥) ن : نفسها (٦) ب : في المراتب كلها (٧) ن م ب : فإن كان كل مرتبة ، وكذلك النص في شرحي القاشاني وبالي . والكلام على أن جواب الشرط محذوف يدل عليه سياق العبارة (٨) ب : جميع .

فإن الاثنين حقيقة واحدة والثلاثة حقيقة واحدة [١] ، بالغاً ما بلغتْ هذه المراتب ، وإن كانت واحدة . فما عين واحدة منهن عين ما بقي . فالجمع يأخذها فنقول بها منها ، ونحكم بها عليها . قد ظهر في هذا القول عشرون مراتبة ، فقد دخلها التركيب فما تنفك تثبت عينَ ما هو منفيٌّ عندك لذاته .

ومن عرف ما قررناه في الأعداد ، وأن نفيها عين إثباتها [٢] ، علم أن الحق المنزّه هو الخلق المشبه ، وإن كان قد تميز الخلق من الخالق . فالأمر الخالق المخلوق ، والأمر المخلوق الخالق . كل ذلك من عين واحدة ، لا ، بل هو العين الواحد وهو العيون الكثيرة . فانظر ماذا ترى « قال يا أبت افعل ما تؤمر » ؛ والولد عين أبيه . فما رأى [٣] يذبح سوى نفسه . « وفداه بذبح عظيم » ، فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان . وظهر (٢٣ — ا) بصورة ولد : لا ، بل بحكم ولد [٤] من هو عين الوالد . « وخلق منها زوجها » : فما نكح [٥] سوى نفسه . فمنه الصاحبة والولد والأمر واحد في العدد . فمَن الطبيعةُ ومَن الظاهر منها ؛ وما رأيناها نقصت بما ظهر منها ولا زادت بعدم ما ظهر ؟ وما [٦] الذي ظهر غيرها : وما هي عين ما ظهر لاختلاف الصور بالحكم عليها [٧] : فهذا بارد يابس وهذا حار يابس : فجمع باليبس وأبان بغير ذلك . والجامع الطبيعة ، لا ، بل العين الطبيعية . فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة ؛ لا ، بل صورة واحدة في مرايا [٨] مختلفة . فما ثم إلا حيرة لتفرق النظر . ومن عرف ما قلناه لم يحر . وإن

---

(١) والثلاثة حقيقة واحدة ساقطة في ن (٢) ب م ن . ثبتها

(٣) الضمير في رأي يعود على الوالد (٤) ن : وظهر بصورة لا بحكم ولد

(٥) الضمير عائد على آدم (٦) يفسرها بالي على أنها استفهامية (راجع شرحه ص٩٨) ، ويفسرها جامي على أنها سالبة بمعنى ليس وهو الأصح (شرحه ج ١ ص ١٥٤) والمعنى وليست الطبيعة شيئاً آخر غير ما ظهر ، ومع ذلك ليست هي عين ما ظهر لاختلاف الصور باختلاف الحكم عليها (٧) ا : عليه (٧) ن : + كثيرة مختلفة .

كان في مزيد علم فليس إلا من حكم المحل ، والمحل عين العين الثـــابتة : فيها يتنوع [١] الحق في المجلى فتتنوع [١] الأحـــكام عليه ، فيقبل كل حكم ، وما يحكم عليه إلا عين ما تجلى فيه ، وما ثَمَّ إلا هذا :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بذاك الوجه فادكروا

من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته وليس يدريه إلا من له بصر

جمّع وفرّق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر

٩ فالعلي لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميـــع الأمور الوجودية والنسب العدمية بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، وسواء كانت [٢] محمودة (٢٣ — ب) عرفاً وعقلاً وشرعاً أو [٣] مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً . وليس ذلك إلا لمسمى الله تعالى خاصة . وأما غير مسمى الله مما هو مجـــلى له أو صورة فيه ، فإن كان مجلى له فيقع التفاضل — لا بد من ذلك — بين مجلى ومجلى ؛ وإن كان صورة فيه فتلك [٤] الصورة عين الكمال [٥] الذاتي لأنها عين ما ظهرت فيه . فالذي لمسمى الله هو الذي لتلك الصورة . ولا يقـــال هي هو ١٠ ولا هي غيره . وقد أشار أبو القاسم بن قسّي في خلْعِه إلى هــذا بقوله : إن كل اسم إلهي يتسمى بجميع الأسماء الإلهية وينعت بها . وذلك [٦] أن كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذي سيق له ويطلبه . فمن حيث دلالته على الذات له جميع الأسماء ، ومن حيث دلالته على المعنى الذي ينفرد به ، يتميز عن غيره كالرب والخالق والمصوّر إلى غير ذلك . فالاسم المسمى من حيث الذات ،

---

(١) ب : ينبوع في الحالتين (٢) ساقطة في ا (٣) ب : و

(٤) ن : فلتلك (٥) ب : كال (٦) ب م ن : وذلك مثل أن الخ .

والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى الذي سِيق له . فإذا فهمت أن العليّ ما ذكرناه علمت أنه ليس علو المكان ولا علو المكانة ، فإن علو المكانة يختص بولاة الأمر كالسلطان والحكام والوزراء والقضاة وكل ذي منصب سواء كانت فيه أهلية لذلك [١] المنصب أو لم تكن ، والعلو بالصفات ليس كذلك ، فإنه قد يكون أعلم الناس يتحكم (٢٤ — ا) فيه من له منصب التحكم وإن كان أجهل الناس . فهذا عليّ بالمكانة بحكم التبع ما هو عليّ [٢] في نفسه . فإذا عزل زالت رفعته والعالِم ليس كذلك .

١   ٥ — فص حكمة مُهَيَّمية في كلمة إبراهيمية [٣]

إنما سمي الخليل [٤] خليلاً لتخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الإلهية . قال الشاعر :

قد [٥] تخللت مسلك الروح مني   وبه سمي الخليل خليلا

كما يتخلل اللونُ المتلون ، فيكون العَرَضُ بحيث جوهره ما هو كالمكان والمتمكن ؛ أو لتخلل [٦] الحق وجود صورة إبراهيم عليه السلام . [٧]

٢ وكل حكم يصح من ذلك ، فإن لكل حكم موطناً يظهر به لايتعداه . ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات ، وأخبر بذلك عن نفسه ، وبصفات النقص وبصفات الذم ؟ ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها وكلها حق له كما هي صفات المحدثات

---

(١) ب م ن : ذلك   (٢) ن : ساقطة   (٣) ا : مهيمية ب م ن مهيمنية
(٤) ا ساقطة   (٥) ب : وقدم : ن و   (٦) ب : التخلل   (٧) ساقطة في ب م ن

حق للحق . « الحمد لله » : فرجعت إليه عواقب الثناء من كل حـامد ومحمود . « وإليه يُرجَعُ الأمرُ كله » فعمَّ ما ذُمَّ وحُمِدَ ؛ وما ثَمَّ إلا محمود ومذموم .

اعلم أنه ما تخلل شيء شيئاً إلا كان محمولاً فيه . فالمتخلِّل [١] — اسم فاعل — محجوب بالمتخلَّل — اسم مفعول . فاسم المفعول [٢] هو الظاهر ، واسم الفـاعل هو الباطن المستور . وهو غذاء له كالماء يتخلل الصوفة فتربو به وتتسع . فإن كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه ، فيكون الخلق جميع أسماء الحق سمعَه وبصرَه وجميعَ نسبه وإدراكاته . وإن كان الخلق هو الظـاهر (٢٤ — ب) فالحق مستور باطن فيه ، فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه كما ورد في الخبر الصحيح [٣] . ثم إن الذات لو تعرَّت عن هذه النسب لم تكن إلهاً. وهذه النسب أحدثتها أعياننا : فنحن جعلناه بمألوهيتنا [٤] إلهاً ، فلا يعرف حتى نعرف . قال عليه السلام : « من عرف نفسه عرف ربه » وهو أعلم الخلق بالله . فإن بعض [٥] الحكماء وأبا حامد [٦] ادعوا [٧] أنه يُعْرَف الله من غـير نظر في العالم وهذا غلط . نعم تعرف ذات [٨] قديمة أزلية لا يعرف أنها إله حتى يعرف المألوه . فهو الدليل عليه . ثم بعد هذا في ثاني حال يعطيك الكشف أن الحق نفسه [٩] كان عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته ، وأن العـالم ليس إلا تجليه في صور أعيـانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه [١٠] ، وأنه يتنوع ويتصوّر بحسب حقائق هـذه الأعيان وأحوالها ، وهذا بعد العلم به منـا

٣

---

(١) ا : كالمتخلل (٢) ساقطة في ب.

(٣) إشارة إلى الحديث القدسي القائل : « لا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الخ » (٤) ن : بألوهيتنا (٥) ن : ساقطة

(٦) الإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ (٧) ا ، ن : ادَّعى (٨) ن : ذاتاً

(٩) ب : بنفسه (١٠) ساقطة في ا ، ن.

أنه إله لنا . ثم يأتي الكشف الآخر فيظهر لك صورنا فيه ، فيظهر بعضنا لبعض [١] في الحق ، فيعرف بعضنا بعضاً ، ويتميز بعضنا عن بعض . فمنا من يعرف أن في الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا، ومنا من يجهل الحضرة التي وقعت فيها هذه المعرفة بنا : أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين . وبالكشفين معاً ما يحكم علينا إلا بنا ؛ لا ، بل نحن نحكم علينا بنا ولكن فيه ، ولذلك قال « فلله الحجة البالغة » : يعني على المحجوبين (٢٥ — ا) إذ [٢] قالوا للحق لِمَ فعلت بنا كذا وكذا مما [٣] لا يوافق أغراضهم ؛ « فيكشِفُ لهم عن ساق » : وهو الأمر الذي كشفه العارفون هنا، فيرون أن الحق ما فعل بهم ما ادعوه أنه فعله [٤]، وأن ذلك منهم ، فإنه ما علمهم إلا على ما هم عليه ، فتدحض [٥] حجتهم وتبقى الحجة لله تعالى البالغة . فإن قلت فما فائدة قوله تعالى : « فلو شاء لهداكم أجمعين » قلنا [٦] « لو شاء » لو حرف امتناع لامتناع : فما شاء إلا ما هو الأمر عليه . ولكن عين الممكن قابل للشيء ونقيضه في حكم [٧] دليل العقل ؛ وأي الحكمين المعقولين وقع ، ذلك هو الذي كان عليه الممكن في حال ثبوته . ومعنى « لهداكم [٨] » لبيَّن لكم : وما كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه : فمنهم العالم والجاهل . فما شاء [٩] ، فما هداهم أجمعين ، ولا يشاء ، وكذلك « إن يشأ » : فهل يشاء ؟ هذا ما لا يكون [١٠] . فمشيئته أحدية التعلق وهي نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة للمعلوم

---

(١) ب : ببعض بالباء (٢) ب : إذا (٣) ا ، ب ، ما (٤) أنه فعله ساقطة في ا

(٥) ب : فتندحض (٦) ب : قلت (٧) ن : حد (٨) ا : لهداهم أجمعين

(٩) ب : شاء الله (١٠) معنى العبارة كلها : فما شاء الله أزلاً هداية الناس أجمعين فلم يهتدوا من أجل ذلك لأن مشيئته متعلقة بما عليه الممكنات في حال ثبوتها . وحكم « لو شاء » في الآية : « فلو شاء لهداكم أجمعين » هو حكم « إن يشأ » في قوله : «إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد » . فهل يشاء الله بعد هذا الخلاف ما عليه الأشياء في ثبوتها ؟ هذا مستحيل .

والمعلوم أنت وأحوالك . فليس للعلم أثر في المعلوم ، بل للمعلوم أثر في العلم[١] فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه . وإنما ورد الخطاب الألهي بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون وما أعطاه النظر العقلي ، ما ورد الخطاب على ما يعطيه الكشف. ولذلك كثر المؤمنون وقل العارفون(٢٥ — ب) أصحاب الكشوف. ٥

« وما منا إلا له مقام معلوم » : وهو ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك ، هذا إن ثبت أن لك وجوداً . فإن ثبت أن الوجود للحق لا لك ، فالحكم لك بلا شك في وجود الحق . وإن ثبت أنك الموجود فالحكم لك بلا شك . وإن كان الحاكم الحق ، فليس له إلا إفاضة الوجود عليك والحكم[٢] لك عليك . فلا[٣] تحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك ، وما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك. فأنت غذاؤه بالأحكام،وهو غذاؤك بالوجود. ٦

فتعين عليه ما تعين عليك . فالأمر منه إليك ومنك إليه . غير أنك[٤] تسمى مكلَّفاً وما كلَّفك إلا بما قلت له كلفني بحالك وبما أنت عليه. ولا يسمَّى مكلَّفاً : اسم مفعول. ٧

٨

فيحمدني وأحمده	ويعبدني وأعبده
ففي حال أقرُّ به	وفي الأعيان أجحده
فيعرفني وأنكره	وأعرفه فأشهده
فأنى بالغنى[٥] وأنا	أساعده فأسعده ؟
لذاك الحق أوجدني	فأعلمه فأوجده
بذا جاء الحديث لنا	وحقق فيَّ مقصده

---

(١) ب ، ن : في العالم (٢) ن : فالحكم بالفاء (٣) ن : ولا (٤) ن : أنه
(٥) ا : الضنى .

٩ ولما كان للخليل [١] هذه المرتبة التي بها سمي خليلاً لذلك سنّ القِرَى [٢] ،
١٠ وجعله ابن مَسَرّة مع ميكائيل [٣] للأرزاق ، وبالأرزاق يكون تغذي المرزوقين [٤]. فإذا تخلل الرزق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه شيء إلا تخلله، فإن الغذاء يسري [٥] في جميع أجزاء المغتذي كلها (٢٦ — ا) وما هنالك [٦] أجزاء فلا بد أن يتخلل جميع المقامات الإلهية المعبر عنها بالأسماء فتظهر بها ذاته جل وعلا

١١
فنحن له كما ثبتت أدلتنا ونحن لنا
وليس له سوى كوني فنحن له كنحن بنا
فلي وجهان هو وأنا وليس له أنا بأنا
ولكن فيَّ مظهره فنحن له كمثل إنا

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .

١ ٦ — فص حكمة حقية في كلمة إسحاقية

٢
فداء نبي ذَبْح ذِبْح لقربان وأين ثواج الكبش من نوس إنسان
وعظمه الله العظيم عناية بنا أو به لا أدر [٧] من أي ميزان
ولا شك أن البُدْن أعظم قيمة وقد نزلت عن ذبح كبش لقربان
فيا ليت شعري كيف ناب بذاته شخيص كبيش عن خليفة رحمان
ألم تدر أن الأمر فيه مرتب وفاء لأرباح ونقص لخسران ؟

(١) ا : + عليه السلام (٢) هكذا في المخطوطات الثلاثة ولكنها صححت القربى في ا
(٣) ا : + عليه السلام (٤) ا : المرزق (٥) ا : سرى (٦) ا : هناك
(٧) لا أدر في المخطوطات الثلاثة وقد حذفت الياء من أدرى للضرورة الشعرية وكان في الإمكان أن يقول « لم أدر » .

فـلا خلق أعلى من جمـاد وبعده   نبات على قدْرٍ يكون وأوزان
وذو الحس بعد النبت والكل عارف   بخلافه كشفاً وإيضاح برهـان
وأمـا المسمى آدمـا [١] فمقيد   بعقل وفكر أو قلادة إيمـان
بذا قال سهل [٢] والمحقق مثلنـا   لأنا وإياهم بمنزل إحسان   ٣
(٢٦ـب) فمن شهد الأمر الذي قد شهدته   يقول بقولي في خفـاء وإعلان
ولا تلتفت [٣] قولاً يخالف قولنا   ولا تبذر السمراء [٤] في أمر عميان   ٤
هم الصم والبكم الذين أتى بهم   لأسماعنا المعصوم في نص قرآن

اعلم أيدنا الله وإياك أن إبراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه : « إني أرى في المنام أني أذبحك » والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها. وكان كبش [٥] ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام فصدّق إبراهيم الرؤيا ، ففداه ربه من وَهم إبراهيم بالذبح [٦] العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند الله تعالى وهو [٧] لا يشعر. فالتجلي الصوري في حضرة الخيال محتاج [٨] إلى علم آخر يدرك به ما أراد الله تعالى بتلك الصورة. ألا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر [٩] في تعبير الرؤيا : « أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً » فسأله أبو بكر أن يعرّفه ما أصاب فيه وما أخطأ فلم يفعل. [١٠] وقال الله تعالى لإبراهيم عليه السلام حين ناداه : « أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا » وما قال له صَدَقْتَ [١١] في الرؤيا أنه ابنك : لأنه ما عبرها ، بل أخذ بظاهر ما رأى ، والرؤيا   ٥

---

(١) ا ، ب : آدم   (٢) سهل بن عبدالله التستري (المتوفى سنة ٢٨٣ هـ).
(٣) ا : يلتفت بالياء   (٤) ا : يبذر ، ن : تبذل . والسمراء الحنطة ولا تبذر السمراء في أرض عميان أي لا تبذل المعرفة لغير المستعدين لقبولها   (٥) ن : وكان كبشاً ظهر
(٦) ب : بذبح   (٧) ن : وهم لا يشعرون   (٨) ن : إنه محتاج
(٩) ا : + رضي الله عنه   (١٠) ا : + صلى الله عليه وسلم
(١١) ب : قد صدقت .

تطلب التعبير . ولذلك قال العزيز « إن كنتم للرؤيا تعبرون [١] » . ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رآه إلى أمر آخر . فكانت البقر سنين في المَحْل والخصب . فلو صدَق في الرؤيا لذبح ابنه ، وإنما صدّق الرؤيا في [٢] أن ذلك عين ولده ، وما كان عند الله إلا الذّبحَ العظيم في صورة ولده (٢٧ — ا) ففداه لما وقع في ذهن إبراهيم عليه السلام : ما هو فداء في نفس الأمر عند الله [٣] . فصوّر الحس الذّبح وصور الخيال إبن إبراهيم عليه السلام . فلو رأى الكبش في الخيال لعبَّره [٤] بابنه أو بأمر آخر . ثم قال [٥] « إن هذا لهو البلاء المبين [٦] » أي الاختبار المبين أي الظاهر يعني الاختبار في العلم: هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير أم لا ؟ لأنه يعلم أن موطن الخيال يطلب التعبير : فغفل فما وفّى الموطن حقه ،وصدّق الرؤيا لهذا السبب كما فعل تقي بن مخلد الإمام صاحب المسند ، سمع في الخبر الذي ثبت عنده أنه عليه السلام قال : « من رآني في النوم فقد رآني في اليقظة فإن الشيطان لا يتمثل على صورتي » فرآه تقي بن مخلد وسقاه النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الرؤيا لبناً فصدّق تقيُّ بن مخلد رؤياه فاستقاء [٧] فقاء لبناً . ولو عبَّر رؤياه لكان ذلك اللبن علماً . فحرمه الله علماً كثيراً على قدر ما شرب [٨] . ألا ترى رسول الله صلى الله عليه وسلم أُتِيَ [٩] في المنام بقدح لبن : « فشربته حتى خرج الرّي من أظافيري [١٠] ثم أعطيت فضلي عمر » . قيل ما أوّلته يا رسول الله ؟ قال العلم ، وما تركه لبناً على

---

(١) ن : ساقطة (٢) ا : في ساقطة (٣) أي ففداه من أجل ما خطر بفكر ابراهيم من أن الذي رآه كان صورة ابنه — وليس ذلك فداء حقيقياً في نفس الأمر عند الله ، لأن الصورة التي رآها ابراهيم لم تكن صورة ابنه بل صورة الكبش ظاهرة في صورة ابنه .

(٤) ا : لعبرنا عنه (٥) ب : + تعالى (٦) ن : « إن هذا لهو البلاء » أي الاختبار «المبين» أي الظاهر (٧) ن : فاستقى (٨) ن : + من اللبن (٩) ب : لما أتى

(١٠) ب : أظفاري .

صورة ما رآه لعلمه بموطن الرؤيا وما تقتضيه [١] من التعبير . وقد عُلِمَ أن صورة النبي صلى الله عليه وسلم (٢٧ — ب) التي شاهدها الحس أنها في المدينة مدفونة ، وأن صورة روحه ولطيفته [٢] ما شاهدها أحدٌ من أحدٍ ولا من نفسه[٣] . كل روح بهذه المثابة . فتتجسد له روح النبي في المنام بصورة جسده كما مات عليه لا يخرم[٤] منه شيء . فهو محمد صلى الله عليه وسلم المرئي من حيث روحه في صورة جسدية [٥] تشبه المدفونة لا يمكن للشيطان أن يتصور بصورة جسده صلى الله عليه وسلم عصمة من الله في حق الرائي. ولهذا من رآه بهذه الصورة يأخذ عنه جميع ما يأمره أو ينهاه عنه [٦] أو يخبره كما كان يأخذ عنه في الحياة الدنيا من الأحكام على حسب ما يكون منه اللفظ الدال عليه من نص أو ظاهر أو مجمل أو ما كان [٧]. فإن أعطاه شيئاً فإن ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير ؛ فإن خرج في الحس كما كان في الخيال فتلك رؤيا لا تعبير لها . وبهذا القدر وعليه اعتمد ابراهيم عليه السلام وتقي بن مخلد. ولما كان للرؤيا هذان الوجهان ، وعلمنا الله : فيما فعل بإبراهيم وما قال له : الأدب لما يعطيه مقام النبوة ، عَلِمْنَا في رؤيتنا الحق تعالى في صورة يردها الدليل العقلي أنْ نعبِّر [٨] تلك الصورة بالحق المشروع إما في حق حال الرائي أو المكان الذي رآه فيه أو هما معاً . وإن لم يردها الدليل العقلي أبقيناها على ما رأيناها [٩] كما نرى الحق في الآخرة سواء . (٢٨ — ا) .

٦

---

(١) ب ، ن : يقتضي (٢) ا : ولطيفه (٣) أي أحد في صورة أحد ولا في صورة نفسه
(٤) ا : يخرج ، ب : يخرم منه شيئاً (٥) أي مثالية وهذا هو التعبير عندهم
(٦) ساقطة في ب ، ن (٧) أي أو أي شيء كان من أقسام اللفظ (٨) ا تغير :
(٩) ا : رأينا .

٧ فللواحد الرحمن في كل موطن من الصور ما يخفى وما هو ظاهر
فإن قلت هذا الحق قد تَكُ[1] صادقاً
وإن قلت أمراً آخراً أنت عابر
وما حكمه في موطن دون موطن ولكنه بالحق للخلق سافر
إذا ما تجلى للعيون ترده عقول ببرهان عليه تثابر
ويُقبَل في مجلى العقول وفي الذي يسمى خيالاً والصحيح النواظر

يقول أبو يزيد[2] في هذا المقام لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بها[3]. وهذا وسع أبي يزيد في عالم الأجسام. بل أقول لو أن ما لا يتناهى وجوده يقدّر انتهاء وجوده مع العين الموجدة له في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بذلك في علمه. فإنه قد ثبت أن القلب وسع الحق ومع ذلك ما اتصف بالري فلو امتلأ ارتوى. وقد قال ذلك أبو يزيد. ولقد نبهنا على هذا المقام بقولنا:

يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهي كونه فيـ ـك فأنت الضيق الواسع
لو أن ما قد خلق الله ما لا ح بقلبي فجره الساطع[4]
من وسع الحق فما ضاق عن خلق فكيف الأمر يا سامع؟

بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها، وهذا هو الأمر
٨ العام. (٢٨ — ب) والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولكن لا تزال الهمة تحفظه. ولا يئودها حفظه، أي حفظ ما خلقته. فمتى طرأ

---

(١) ا : فديتك (٢) أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي الصوفي المعروف. قيل مات سنة ٢٦١ هـ. (٣) ب : به (٤) ا : تذكر البيت الرابع قبل الثالث.

على العارف غفلة عن حفظ ما خلق ُعدِمَ ذلك المخلوق ؛ إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو لايغفل مطلقاً ، بل لا بد من حضرة يشهدها . فإذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته[١] في كل حضرة ، وصارت الصور يحفظ بعضها بعضاً . فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو عن حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات ، حافظٌ لما فيها من صورة خلقه ، انحفظت[٢] جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة[٣] التي ما غفل عنها، لأن الغفلة ما تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص. وقد أوضحت هنا سراً لم يزل أهل الله[٤] يغارون على مثل هذا أن يظهر لما فيه من رد دعواهم أنهم الحق ؛ فإن الحق لا يغفل والعبد لا بد له أن يغفل عن شيء دون شيء . فمن حيث الحفظ لما خلق له أن يقول « أنا الحق » ، ولكن ما حفظه لها حفظ الحق : وقد بينا الفرق . ومن حيث ما غفل عن صورة ما وحضرتها فقد تميز العبد من الحق . ولا بد أن يتميز مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظه صورة واحدة منها في الحضرة التي ما غفل عنها . فهذا حفظ بالتضمن ، وحفظ الحق ما خلق ليس كذلك (٢٩ – ا) بل حفظه لكل صورة على التعيين. وهذه مسألة أخبرت أنه ما سطرها أحد في كتاب لا أنا ولا غيري إلا في هذا الكتاب: فهي يتيمة الدهر وفريدته . فإياك أن تغفل عنها فإن تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع[٥] الصورة، مثلها مثَلُ الكتاب الذي قال الله فيه «ما فرطنا في الكتاب من شيء» فهو الجامع للواقع وغير الواقع. ولا يعرف ما قلناه إلا من كان ٩

---

(١) أي بصورة العارف (٢) ب : ان حفظت — وهو خطأ (٣) ن : في الحضرات . ا : ساقطة (٤) ب + العارفون (٥) ب : ظاهر الصورة .

قرآناً(١) في نفسه فإن المتقي الله « يجعل له فرقاناً » وهو مثل ما ذكرناه في هذه المسألة فيما يتميز به العبد من الرب . وهذا الفرقان(٢) أرفع فرقان .

١٠ فوقتاً يكون العبد رباً بلا شك ... ووقتاً يكون العبد عبداً بلاإفك

فإن كان عبداً كان بالحق واسعاً ... وإن كان رباً كان في عيشة ضنك

فمن كونه عبداً يرى عين نفسه ... وتتسع الآمـــال منه بلا شك

ومن كونه رباً يرى الخلق كله ... يطالبه من حضرة المُلك والمَلك

ويعجز عمّا طـــالبوه بذاته ... لذا تر بعض العارفين به يبكي

فكن عبد رب لا تكن ربّ عبده ... فتذهب بالتعليق في النار والسبك

٧ — فص حكمة علية في كلمة اسماعيلية

١ أعلم أن مسمى الله (٣) أحديٌ بالذات كلٌ بالأسماء . وكل موجود (٢٩—ب) فما له من الله إلا ربه خاصة يستحيل أن يكون له الكل(٤) . وأما الأحدية الإلهية فما لواحد فيها قدم، لأنه لا يقال لواحد منها شيء ولآخر منها شيء، لأنها لا تقبل

٢ التبعيض. فأحديته مجموع كله بالقوة . والسعيد من كان عند ربه مرضياً؛ وما ثَمّ إلا من هو مرضي عند ربه لأنه الذي يبقي عليه ربوبيته؛ فهو عنده مرضي فهو سعيد.

٣ ولهذا(٥) قال سهل(٦) إن للربوبية سراً —وهو أنت: يخاطب(٧) كل عين— لو ظهر(٨)

(١) المراد بالقرآن الجمع وبالفرقان الفرق (٢) ب : القرآن (٣) ا + تعالى خاصة

(٤) ب : + بعد الكل « فلكل شخص اسم هو ربه ذلك الشخص جسم هو قلبه »

(٥) ن : وبهذا بالباء (٦) ن : + رضي الله عنه (٧) ا ، ن : تخاطب بالتاء

(٨) ظهر هنا معناها زال ، ذكرها الشيخ في الفتوحات جـ ٢ ص ٦٣١ س ٨ من أسفل ، حيث اقتبس عبارة سهل بن عبدالله وهي: « للربوبية سر لو ظهر لبطلت الربوبية » . قال ظهروا عن البلد أي ارتفعوا. قال في الصحاح هذا أمر ظاهر عنك عاره أي زائل . وقوله «وهوأنت» من كلام ابن عربي لا من كلام سهل ، وعلى هذا فمعنى قوله « يخاطب كل عين » أن ذلك السر الذي هو أنت مراد به كل إنسان وكل موجود . ويصح أن تكون العبارة كلها من كلام سهل: فيخاطب أي سهل بكلمة أنت كل عين .

لبطلت الربوبية . فأدخل عليه «لو» وهو حرف امتناع لامتناع[١] ، وهو لا يظهر فلا تبطل الربوبية لأنه[٢] لا وجود لعين إلا بربه . والعين موجودة دائماً فالربوبية لا تبطل دائماً . وكل مرضي محبوب ، وكل ما يفعل المحبوب محبوب ، فكله مرضي، لأنه لا فعل للعين ، بل الفعل لربها فيها فاطمأنت العين أن يضاف إليها فعل، فكانت «راضية» بما يظهر فيها وعنها من أفعال ربها،« مرضية» تلك الأفعال لأن كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعته ؛ فإن وفّى فعله وصنعته حقَّ ما عليه « أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » أي بيَّنَ أنه أعطى كل شيء خلقه ، فلا يقبل النقص ولا[٣] الزيادة . فكان إسماعيل[٤] بعثوره على ما ذكرناه عند ربه مرضياً . وكذا كل موجود عند ربه مرضي[٥] . ولا يلزم إذا كان كل موجود عند ربه مرضياً على ما بيَّنَّاه أن يكون (٣٠ — ا) مرضياً عند رب عبد آخر لأنه ما أخذ الربوبية إلا من كلٍّ لا من واحد . فما تعين له من الكل إلا ما يناسبه ، فهو ربه . ولا يأخذه أحد من حيث أحديته . ولهذا منع أهل الله التجلي في الأحدية ؛ فإنك إن نظرته به[٦] فهو الناظر نفسه فما زال ناظراً[٧] نفسه بنفسه ؛ وإن نظرته بك فزالت الأحدية بك ؛ وإن نظرته به وبك[٨] فزالت الأحدية أيضاً . لأن ضمير التاء في « نظرتَه » ما هو عين المنظور ، فلا بد من وجود نسبة ما اقتضت أمرين ناظراً ومنظوراً ، فزالت الأحدية وإن كان لم ير إلا نفسه بنفسه . ومعلوم أنه في هذا الوصف ناظر ومنظور . فالمرضي لا يصح أن يكون مرضياً مطلقاً إلا إذا كان جميع ما يظهر به من

٤

٥

---

(١) أي تمنع وقوع المشروط من أجل عدم وقوع الشر فهي ضد إن التي توجب وقوع المشروط من أجل وقوع الشرط (٢) ساقطة من ن (٣) ساقطة من ن

(٤) ن : + عليه السلام (٥) ا : مرضياً (٦) ساقطة من ن

(٧) ن : ناظر (٨) ساقطة في ا ، ن .

٦ فعل الراضي فيه. َففَضَل إسماعيل غيرَه من الأعيان بما نعته الحق به من كونه عند ربه مرضياً. وكذلك كل نفس مطمئنة قيل لها « ارجِعي إلى ربّكِ » فما أمرها أن ترجع إلا إلى ربها الذي دعاها فعرفته[١] من الكل،«راضية مرضية». « فادخُلِي في عبادي » من حيث ما لهم هـذا المقـام. فالعباد المذكورون هنـا كل عبد عرف ربه تعالى واقتصر عليه ولم ينظر إلى رب غيره مع أحدية العـين : لا بد من ذلك (٣٠ — ب) « وادخلي جَنـّتِي » التي بها[٢] سِتْري.

٧ وليست جنتي سواك فأنت تسترني[٣] بذاتك. فـلا أُعرَف إلا بك كما أنـك لا تكون إلا بي. فمـن عرفك عرفني وأنا لا أعرف فأنت لا تعرف. فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفـة أخرى غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها. فتكون صاحب معرفتين[٤] : معرفة به من حيث أنت، ومعرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت.

٨ فأنت عبد وأنت ربٌ لمن له فيه أنت عبد
وأنت رب وأنت عبد لمن له في الخطاب عهد
فكل عقد عليه شخص يحـله من سواه عقـد

٩ فرضي الله عن عبيده، فهم مرضيون، ورضوا عنه فهو مرضي. فتقابلت الحضرتان[٥] تقابل الأمثال والأمثال أضداد لأن المثـلين[٦] لا يجتمعان إذ لا يتميزان وما ثم إلا متميز فما ثم مثل؛ فما في[٧] الوجود مثل، فما في[٧] الوجود ضد، فإن الوجود حقيقة واحدة والشيء لا يضاد نفسه.

---

(١) ن : فتعرفه (٢) ب : هي سِتري ، وفي بعض النسخ المطبوعة هي سِرّي
(٣) ا : تستريني ، وكان الواجب أن تكون تسترينني لو أرادها للمؤنث (٤) ب:المعرفتين
(٥) ا : الصورتان (٦) ب : المثلين حقيقة (٧) ن : ثم في .

فلم يبق إلا الحق لم يبق كائن   فما ثم موصول وما ثم بائن
بذا[١] جاء برهان العيان فما أرى   بعيني إلا عينه إذ أعاين

« ذلك لمن خشي ربه[٢] » أن يكونه[٣] لعلمه بالتمييز . دلنا[٤] على ذلك جهل أعيان في الوجود (٣١ ـ ا) بما أتى به عالم . فقد وقع التمييز بين العبيد، فقد وقع التمييز بين الأرباب . ولو لم يقع التمييز[٥] لفُسِّر الاسم الواحد الإلهي من جميع وجوهه بما يفسر الآخر . والمعز لا يفسر[٦] بتفسير المذل إلى مثل ذلك ، لكنه هو من وجه الأحدية كما تقول[٧] في كل اسم إنه دليل على الذات وعلى حقيقته من حيث هو . فالمسمى واحد : فالمعز هو المذل من حيث المسمى، والمعز ليس المذل من حيث نفسه وحقيقته ، فإن المفهوم يختلف[٨] في الفهم في كل واحد منهم :

فلا تنظر إلى الحق   وتعريه عن الخلق
ولا تنظر إلى الخلق   وتكسوه سوى الحق
ونزهه وشبهه   وقم في مقعد الصدق
وكن في الجمع إن شئت   وإن شئت ففي الفرق
تحزْ بالكل ـ إن كل   تبدى ـ قصب السبق
فلا تفنى ولا تبقى   ولا تفني ولا تبقي
ولا يلقى عليك الوحـــي في غير ولا تلقي . ١٠

الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد ، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات فيثني عليها[٩] بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز . « فلا تحسبن

(١ ن : بما   (٢) تتمة الآية السابقة « رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه »
(٣) ا: يكون ولكنها صححت في الهامش يكونه . ن : يكون   (٤) بَ:بالمتميز لما دلنا.
ا ، ن : بالتمييز لنا   (٥) ب : التميز   (٦) والمعز لا يفسر ساقطة من ن
(٧) ا : نقول بالنون   (٨) ا : مختلف   (٩) ن : إليها .

الله مخلف وعده رسله » لم يقل ووعيده ، بل قال« ويتجاوز عن سيئاتهم» مع
١١ أنه توعد على ذلك . فأثنى على إسماعيل بأنه كان صادق الوعـــد . وقد زال
الإمكان في حق الحق لما فيه من طلب المرجح .

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده	وما لوعيـد الحق عين تعايَن
وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم	على لذة فيهـا نعيم مبـاين
نعيمَ جنـان الخلد فالأمر واحد	وبينهما عنـد التجلي تباين
يسمى عذابـاً من عذوبة طعمه	وذاك له كالقشر والقشر صاين

١ ٨ ــ فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية

الدين دينان ، دين عند الله وعند[١] من عرّفه الحق تعـالى ومن عرّف من عرفه الحق . ودين عند الخلق ، وقد اعتبره الله[٢] . فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العليا على دين الخلق فقال تعالى « ووصى بهـا إبراهيم بنيه ويعقوب يا بنيإن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون»: أي منقادون إليـه . وجـاء الدين بالألف واللام للتعريف والعهد ؛ فهو دين معلوم معروف وهو قوله تعالى « إن الدّين عندَ الله الإسلام » وهو الانقيـاد . فالدين عبارة عن انقيادك . والذي من عنـد الله[٣] تعالى هو الشرع الذي انقدت أنت إليه . فالدين الانقياد[٤] ، والناموس هو الشرع الذي شرعه الله تعـالى . فمن اتصف بالأنقياد لما شرعه الله له فذلك الذي قـام بالدين وأقامه ، أي أنشأه كما يقيم الصلاة . فالعبد هو المنشىء (٣٢ ــ ١) للدين والحق هو الواضع للأحكام . فالانقياد هو عين فعلك ، فالدين

---

(١) ا : ودين عند (٢) أ : + تعالى (٣) ن: والدين عند الله
(٤) ن : هو الانقياد .

من فعلك . فما[1] سعدت إلا بما كان منك . فكما أثبت للسعادة لك ما كان فِعْلَكَ[1] كذلك ما أثبت الأسماء الإلهية إلا أفعالهُ وهي أنت وهي المحدثات. فبآثاره سُمّي إلهاً وبآثارك[2] سميت سعيداً. فأنزلك الله تعالى منزلته إذا أقمت الدين وانقدت إلى ما شرعه لك. وسأبسط في ذلك إن شاء الله ما تقع به الفائدة بعد أن نبين الدين الذي عند الخلق الذي اعتبره الله. فالدين كله لله وكله منك لا منه إلا بحكم الأصالة. قال الله تعالى «ورهبانية ابتدعوها» وهي النواميس الحكمية التي لم يجيء الرسول المعلوم بها في العامة من عند الله بالطريقة الخاصة المعلومة في العرف . فلما وافقت الحكمة والمصلحةُ الظاهرةُ فيها الحكمَ الإلهي في المقصود بالوضع المشروع الإلهي، اعتبرها الله اعتبار ما شرعه من عنده تعالى، «وما كتبها الله عليهم». ولم فتح الله بينه وبين قلوبهم باب العناية[3] والرحمة من حيث لا يشعرون جعل في قلوبهم تعظيم ما شرعوه ـ يطلبون بذلك رضوان الله ـ على غير الطريقة النبوية المعروفة بالتعريف الإلهي فقال: «فما رعوها»: هؤلاء الذين شرعوها وشرعت لهم: « حق رعايتها » « إلا ابتغاء رضوان الله » وكذلك اعتقدوا ؛ « فآتينا الذين آمنوا » بها « منهم أجرهم » (٣٢ ـ ب) « وكثير منهم » : أي من هؤلاء الذين شرع فيهم هذه العبادة « فاسقون » أي خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحقها . ومنْ لم ينْقَد إليها لم ينقد مشرّعه[4] بما يرضيه . لكن الأمر يقتضي الانقياد : وبيانه أن المكلّف إما منقاد بالموافقة وإما مخالف ؛ فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه ؛ وأما المخالف[5] فإنه يطلب بخلافه الحاكِمِ عليه من الله أحد أمرين إما التجاوز والعفو، وإما الأخذ

(١) ساقط في ن (٢) ن : وبآثاري سمي (٣) ا : الرحمة والعناية (٤) ا : مشروعه
(٥) ب : المخالفة .

على ذلك، ولا بد من أحدهما لأن الأمر حق في نفسه. فعلى كل حال قد صح انقياد الحق إلى عبده لأفعاله وما هو عليه من الحال. فالحال هو المؤثر. فمن هنا كان الدين جزاء أي معاوضة بما يسرُّ وبما لا يسر: فبما يسر[١] «رضي الله عنهم ورضوا عنه» هذا جزاء[٢] بما يسر؛ «ومن يظلم منكم نذقه عذاباً كبيراً» هذا جزاء بما لا يسر. «ونتجاوز عن سيئاتهم» هذا جزاء[٣]. فصح أن[٤] الدين هو الجزاء؛ وكما أن الدين هو الإسلام والإسلام عين الانقياد فقد انقاد إلى ما يسر وإلى ما لا يسر وهو الجزاء. هذا لسان[٥] الظاهر في هذا الباب. وأما سره وباطنه فإنه تجلٍّ[٦] في مرآة وجود الحق: فلا يعود على الممكنات من الحق إلا ما تعطيه[٧] ذواتهم في أحوالها، فإن لهم في كل حال صورة، فتختلف (٣٣ - ا) صورهم لاختلاف أحوالهم، فيختلف التجلي لاختلاف الحال، فيقع الأثر في العبد بحسب ما يكون. فما أعطاه الخير سواه ولا أعطاه ضد الخير غيره؛ بل هو منعم ذاته ومعذبها. فلا يذمَّنَّ إلا نفسه ولا يحمدنَّ إلا نفسه. «فلله الحجة البالغة» في علمه بهم إذ العلم يتبع المعلوم. ثم السر الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم، وليس وجودٌ إلا وجود الحق بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها. فقد[٨] علمت من يلتذ ومن[٩] يتألم وما يعقب كل حال من الأحوال وبه سمي عقوبة وعقاباً[١٠] وهو سائغ في الخير والشر غير أن العرف سماه في الخير ثواباً وفي الشر عقاباً، وبهذا سمى أو شرح الدين بالعادة، لأنه عاد عليه ما يقتضيه ويطلبه حاله: فالدين العادة: قال الشاعر:

* كدينِك من أم الحويرث قبلها *

---

(١) ساقطة في ن (٢) ا، ن: جزاء (٣) ن: جزاء بما يسر
(٤) ن: ساقطة (٥) ا: بلسان (٦) ا: تجلى (٧) ن: تعطيهم
(٨) ب: وقد (٩) ن: أو (١٠) ا: وعقاب.

أي عادتك . ومعقول العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله : وهذا ليس ثَمَّ فإن العادة تكرار . لكن العادة [١] حقيقة معقولة ؛ والتشابه في الصور موجود : فنحن نعلم أن زيداً عين عمرو في الإنسانية وما عادت الإنسانية ، إذ لو عادت تكثرت وهي حقيقة واحدة والواحد لا يتكثر في نفسه . ونعلم أن زيداً ليس عين عمرو في الشخصية : فشخص [٢] زيد ليس شخص [٢] عمرو مع تحقيق (٣٣ – ب) وجود الشخصية بما هي شخصية في الاثنين . فنقول في الحس عادت لهذا الشبه ، ونقول في الحكم الصحيح لم تعدْ . فما ثَمَّ عادة بوجه وثَمَّ عادة بوجه ، كما أن ثَمَّ جزاءً بوجه وما ثم جزاء بوجه فإن الجزاء أيضاً حالٌ في الممكن من أحوال الممكن . وهذه [٣] مسألة أغفلها علماء هذا الشأن ، أي أغفلوا إيضاحها على ما ينبغي لا أنهم [٤] جهلوها فإنها من سر القَدَر المتحكم في الخلائق . ٤ ٥

واعلم أنه كما يقال في الطبيب إنه خادم الطبيعة كذلك يقال في الرسل والورثة إنهم خادمو الأمر الإلهي في العموم ، وهم في نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات . وخِدْمتهم من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم . فانظر ما أعجب هذا ! إلا أن الخادم المطلوب هنا إنما هو واقف عند مرسوم مخدومه إما بالحال أو بالقول ، فإن الطبيب إنما يصح أن يقال فيه خادم الطبيعة لو مشى بحكم المساعدة لها ، فإن الطبيعة قد أعطت في جسم المريض مزاجاً خاصاً به سمّي [٥] مريضاً ، فلو ساعدها الطبيب خدمة لزاد في كمية المرض

---

(١) المراد بالعادة هنا الأمر الذي يعود فيظهر متكثراً متعدداً . (٢) و (٢) ب : تشخص
(٣) ا : فهذه (٤) ا و ن : لأنهم (٥) ب : يسمى ؛ ن : به ساقطة .

بها أيضاً ، وإنما يردعها طلباً للصحة — والصحة من الطبيعة أيضاً — بإنشاء مزاج آخر يخالف[1] هذا المزاج . فإذن ليس الطبيب بخادم للطبيعة ، وإنما هو خادم لها من حيث إنه لا يصلِحُ جسم المريض ولا يغير ذلك[2] المزاج إلا بالطبيعة أيضاً . ففي حقها يسعى من وجه خاص غير عام لأن العموم لا يصح في مثل هذه المسألة . فالطبيب خادم لا خادم أعني للطبيعة ، وكذلك الرسل والورثة في خدمة الحق . والحق[3] على وجهين في الحكم في أحوال المكلَّفين ، فيَجرِي الأمر (٣٤ — ا) من العبد بحسب ما تقتضيه إرادة الحق ، وتتعلق إرادة الحق به بحسب ما يقتضي[4] به علم الحق ، ويتعلق علم الحق به على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته : فما ظهر إلا بصورته . فالرسول والوارث خادم الأمر الإلهي بالإرادة ، لا خادم الإرادة . فهو يردُّ عليه به طلباً لسعادة المكلَّف[5] . فلو خدم الإرادة الإلهية ما نصح وما نصح إلا بها أعني بالإرادة . فالرسول والوارث طبيب أُخروي للنفوس منقاد لأمر الله حين أمره ، فينظر في أمره تعالى وينظر في إرادته تعالى ، فيراه قد أمره بما يخالف إرادته ولا[6] يكون إلا ما يريد ، ولهذا كان الأمر . فأراد الأمر فوقع ، وما أراد وقوع ما أمر به بالمأمور[7] فلم يقع من المأمور ، فسمي مخالفة ومعصية . فالرسول مبلِّغ : ولهذا قال شيبتني «هودٌ» وأخواتها لما تحوي عليه من قوله «فاستقم كما أُمرت»

---

(١) ن : يخالفه (٢) ساقطة في ا (٣) ب : وأمر الحق (٤) ب : يقضي

(٥) معنى العبارة أن الرسول خـادم للأمر الإلهي التكليفي الواقع بالإرادة ، لأنه مأمور بتبليغ مثل هذا الأمر ، وليس خادماً للارادة الإلهية لأن الإرادة قد تكون مخالفة للأمر التكليفي . فالرسول يرد على المكلف به أي بالأمر الإلهي طلباً لسعادته . أو كما يقول القاشاني فهو يرد على الأمر الإلهي بالأمر الإلهي اذا تعلقت الارادة بشقاوة العبد كما هو الحال في مسألة فرعون .

(٦) ن : فلا (٧) ا : المأمور من غير البـاء . والمعنى وقوع الشيء الذي أمر به من المأمور : أي أن الله أراد وقوع الأمر التكليفي من الرسول فوقع ولكنه لم يرد وقوع الشي المأمور به من المأمور .

فشَبَّهَه « كما أمرت [١] » فإنه لا يدري هل أمر بما يوافق الإرادة فيقع ، أو بما يخالف الإرادة فلا يقع . ولا يعرف أحد حكم الإرادة إلا بعد وقوع المراد إلا من كشف الله عن بصيرته فأدرك أعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه ، فيحكم عند ذلك بما يراه . وهذا قد يكون لآحاد الناس في أوقات لا يكون مستصحباً . قال : « ما أدري ما يفعل بي ولا بكم » فصرح بالحجاب ، وليس المقصود [٢] إلا أن يطلع في أمر خاص لا غير [٣] .

٩ ـــ فص حكمة نورية في كلمة يوسفية

١

هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال وهو أول مبادىء الوحي الإلهي في أهل العناية . تقول عائشة رضي الله عنها : « أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من [٤] الوحي الرؤيا الصادقة ، فكان لا يرى رؤيا إلا خرجت مثل فلق الصبح » تقول لا خفاء بها . وإلى هنا بلغ علمها لا غير . وكانت [٥] المدة له في ذلك ستة أشهر ثم جاءه [٦] المَلَك ، وما علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال : « إن الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » ، وكل ما يرى في حال النوم فهو من ذلك القبيل ، وإن اختلفت الأحوال . فمضى قولها [٧] ستة أشهر ، بل عمره كله في الدنيا بتلك المثابة : إنما هو منام في منام . وكل ما ورد من هذا القبيل فهو المسمى عالم الخيال ولهذا يُعَبَّر ، أي الأمر الذي هو في نفسه على صورة كذا ظهر في صورة غيرها ،

(١) « فشبيه كما أمرت » : ساقطة في ن (٢) المعقود (٣) ن : ساقطة
(٤) ا : في (٥) ب : فكانت (٦) ن : جاء الوحي على لسان الملك
(٧) أي مقول قولها المفسر بقوله ستة أشهر.

فيجوزُ العابِرُ من هذه الصورة التي أبصرها النائم إلى صورة ما هو الأمر عليه إن أصاب كظهور العلم في صورة اللبن . فعبَّر في التأويل من صورة اللبن إلى صورة العلم فتأوَّلَ أي قال : مآل [١] هذه الصورة اللبنية إلى صورة العلم .
ثم إنه صلى الله عليه وسلم كان إذا أوحي إليه أُخذَ عن المحسوسات المعتادة فسُجِّي [٢] وغاب عن الحاضرين عنده : فإذا سُرِّي عنه رُدَّ . فما أدركه إلا في حضرة الخيال ، إلا أنه لا يسمى نائماً . وكذلك إذا (٣٥ — ا) تمثل له المَلَك رجلاً فذلك من حضرة الخيال ، فإنه ليس برجل وإنما هو ملك ، فدخل في صورة إنسان . فعبَّره [٣] الناظر العارف حتى وصل إلى صورته الحقيقية ، فقال هذا جبريل أتاكم يعلمكم [٤] دينكم . وقد قال لهم ردوا عليَّ الرجل فسماه بالرجل من أجل الصورة التي ظهر لهم فيها . ثم قال هذا جبريل فاعتبر [٥] الصورة التي مآل هذا الرجل المتخيل إليها . فهو صادق في المقالتين: صدقٌ للعين [٦] في العين الحسِّية ، وصدق في أن هذا جبريل ، فإنه جبريل بلا شك . وقال يوسف عليه السلام : « إني رأيتُ أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتُهم لي ساجدين » : فرأى إخوته في صورة الكواكب ورأى أباه وخالته في صورة الشمس والقمر . هذا من جهة يوسف ، ولو كان من جهة المرئي لكان ظهور إخوته في صورة الكواكب وظهور أبيه وخالته في صورة الشمس والقمر مراداً لهم . فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف كان الإدراك من يوسف في [٧] خزانة خياله ، وعَلِمَ ذلك يعقوب حين قصها عليه فقال: «يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً» ثم برَّأ

٢

---

(١) ساقطة في ب (٢) كما يسجى الميت أي يمد عليه ثياب (٣) ا و ن : فعبر

(٤) ب : ليعلمكم (٥) ن : واعتبر (٦) أي لمشاهدة العين . ب : العين

(٧) ن : من .

أبناءه عن ذلك الكيد وألحقَهُ بالشيطان ، وليس إلا عين الكيد ، فقـال : « إن الشيطان للإنسان عدو مبين » أي ظاهر العداوة . ثم قال يوسف بعد ذلك في آخر الأمر : « هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً » أي أظهرها في الحس بعدما كانت في صورة الخيال ، فقال [١] النبي محمـد صلى الله عليه وسلم : « الناس نيام »، فكان قول يوسف : « قد جعلها ربي حقاً » بمنزلة من رأى في نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها . ولم يعلم (٣٥ — ب) أنه في النوم عينه ما بَرح ؛ فـإذا استيقظ يقول رأيت كذا [٢] ورأيت كأني استيقظت وأوَّلتها بكذا. هذا مثل ذلك. فانظر [٣] كم بين إدراك محمد صلى الله عليه وسلم وبين إدراك يوسف عليه السلام في آخر أمره حين قال : «هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً » . معناه حساً أي محسوساً ، وما كان إلا محسوساً ، فإن الخيال لا يعطي أبداً [٤] إلا المحسوسات ، غير ذلك ليس له . فانظر ما أشرف علم ورثة محمد صلى الله عليه وسلم . وسأبسط من القول في ٣ هذه الحضرة بلسان يوسف المحمدي ما تقف عليه إن شاء الله فنقول : إعلم أن ٤ المقول عليه « سوى الحق » أو مسمى العـالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص ، وهو ظل الله ، وهو عين نسبة الوجود إلى العالم لأن الظل موجود بلا شك في الحس [٥] ، ولكن إذا كان ثم من يظهر فيه ذلك الظل : حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل : كان الظل معقولاً غير موجود في الحس ، بـل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب إليه الظل . فمحل ظهور هـذا الظل الإلهي المسمى بالعالم إنمـا هو أعيان

---

(١) ب و ن : فقال له النبي (٢) ن : كذا وكذا (٣) ساقطة في ن

(٤) ب : أحداً — ومن قوله « وما كان » إلى قوله « المحسوسات » ساقط في ن

(٥) ن : الحق

الممكنات : عليها امتد هذا الظل ، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه
٥ من وجود هذه الذات . ولكن باسمه النور وقع الإدراك وامتد [١] هذا الظل
على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول . ألا ترى (٣١ — ا) الظلال
تضرب إلى السواد تشير [٢] إلى ما فيها من الخفاء لبعد [٣] المناسبة بينها وبين
أشخاص من هي ظل له ؟ . وإن كان الشخص أبيض فظله [٤] بهذه المثابة .
ألا ترى الجبال إذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سوداء وقد تكون في أعيانها
على غير [٥] ما يدركها الحس من اللونية ، وليس ثم علة إلا البعد ؟ . وكزرقة السماء .
٦ فهذا ما أنتجه البعد في الحس في الأجسام غير النيرة . وكذلك أعيان الممكنات
ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت لكن لم تتصف بالوجود إذ
الوجود نور . غير أن الأجسام النيرة يعطي فيها البعد في الحس صغراً [٦] ،
فهذا تأثير آخر للبعد . فلا يدركها الحس إلا صغيرة الحجم وهي في أعيانها
كبيرة عن ذلك القدر وأكثر كميات ، كما يعلم بالدليل أن الشمس مثل الأرض في
الجرم مائة وستين [٧] مرة ، وهي في الحس على قدر جرم الترس مثلاً . فهذا أثر
البعد أيضاً . فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظلال ، ويجهل من الحق على
قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه كان ذلك الظل . فمن حيث هو ظل له
يُعْلَم ، ومن حيث ما يُجْهَل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص مَنْ
امتد عنه يجهل من الحق . فلذلك نقول إن الحق معلوم لنا من وجه مجهول [٨]
لنا من وجه : « ألم تَرَ إلى ربّك كيفَ مدّ الظّلّ ولو شاء لَجَعَله ساكناً »
أي يكون فيه بالقوة . يقول ما كان الحق ليتجلى للممكنات حتى

---

(١) ا: امتد (٢) ب : وتشير (٣) ب : البعد (٤) ب : فظل
(٥) ب : ساقطة (٦) ب : صغيراً (٧) ا : وستون . ب : مائة وستين وربعها
وثمن مرة (٨) ب : ومجهول

يظهر الظل فيكون كما بقي من الممكنات التي ما ظهر لها عين في الوجود. «ثمَّ جعلنا الشمس عليه دليلا» وهو اسمه النور الذي قلناه ، (٣٦ – ب) ويشهد له[١] الحس : فإن الظلال لا يكون لها عين بعدم النور. «ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً»: وإنما قبضه إليه لأنه ظله، فمنه ظهر وإليه يرجع الأمر كله[٢]. فهو هو لا غيره. فكل ما ندركه[٣] فهو وجود الحق في أعيان الممكنات . فمن حيث هوية الحق هو[٤] وجوده ، ومن حيث اختلاف الصور[٥] فيه هو أعيان الممكنات. فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل ، كذلك لا يزول باختلاف الصور اسم العالم أو[٦] اسم سوى الحق . فمن حيث أحدية كونه ظلا هو الحق، لأنه الواحد الأحد. ومن حيث كثرة الصور هو العالم ، فتفطن وتحقق ما أوضحته لك. وإذا كان الأمر على ٧ ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال. أي خيِّل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك في نفس الأمر . ألا تراه في الحس متصلاً بالشخص الذي امتد عنه، يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته ؟ فاعرف عينك ومن أنت وماهويتك وما نسبتك إلى الحق، وبما أنت حق وبما أنت عالَمٌ وسوًى وغيرٌ وما شاكل هذه الألفاظ. وفي هذا يتفاضل العلماء ؛ فعالم وأعلم. فالحق بالنسبة إلى ظل خاص صغيرٍ وكبيرٍ، وصافٍ وأصفى، كالنور بالنسبة إلى حجابه عن الناظر في الزجاج[٧] يتلون بلونه، وفي نفس الأمر لا لونَ له. ولكن هكذا تَرَاهُ. ضَرْبَ (٣٧ – ا) مثال

---

(١) ب و ن : لها (٢) ب : + وإليه يرجع ، وإليه يرجع الأمر كله .

(٣) ا : تدركه بالتاء (٤) ن : فهو (٥) ب : صور (٦) ب : و ، وفي الجملة تقديم وتأخير في ا (٧) ب : بالزجاج . ن فالزجاج

لحقيقتك بربك. فإن قلت: إن النور أخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهدكَ الحس، وإن قلت إنه ليس بأخضر ولا ذي لون لِمَا أعطاه لك الدليل، صدقت وشاهدك النظر العقلي الصحيح. فهذا نور ممتد عن ظل وهو عين الزجاج فهو ظل نوري لصفائه. كذلك المتحقق منا بالحق تظهر صورة الحق فيه أكثر[١] مما تظهر في غيره. فمنا من يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات قد أعطاها الشرع الذي

٨ يخبر عن الحق. مع هذا عين الظل موجود، فإن الضمير من سمعه يعود عليه: وغيرُهُ من العبيد ليس كذلك. فنسبة هذا العبد أقرب إلى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد. وإذا كان الأمر على ما قررناه[٢] فاعلم أنك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس أنا خيال. فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله[٣] خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماؤه، لأن أسماءه لها مدلولان: المدلول الواحد عينه وهو عين المسمى، والمدلول الآخر ما يدل عليه مما ينفصل الاسم[٤] به عن هذا الاسم الآخر ويتميز. فأين الغفور من الظاهر ومن الباطن، وأين الأول من الآخر.؟

٩ فقد بان لك بما هو كلُّ اسمٍ عينُ الاسم الآخر (٣٧ - ب) وبما هو غير الاسم الآخر. فبما هو عينه هو الحق، وبما هو غيره هو الحق المتخيَّل الذي كنا بصدده. فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه ولا ثبت كونه إلا بعينه. فما في الكون

١٠ إلا ما دلت عليه الأحدية، وما في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة. فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم. ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين. وإذا[٥] كانت غنية عن العالمين[٥] فهو

---

(١) ن: لكثرة (٢) ا: قدرناه بالدال (٣) ا: + تعالى (٤) ن: هذا الاسم

(٥ - ٥) ساقط في ن

عين غناها عن نسبة الأسماء لها، لأن الأسماء لها كما تدل عليها تدل على مسميات أخر يحقق[١] ذلك[٢] أَثرَها. «قُل هُو اللهُ أحد» من حيث عينه: «اللهُ الصَّمَدُ» من حيث استنادنا إليه: «لمْ يَلِدْ» من حيث هويته ونحن، «ولمْ يولدْ» كذلك، «ولم يكُنْ لهُ كُفُواً أحد» كذلك. فهذا نعته فأفرد ذاته بقوله: «اللهُ أَحد» وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا. فنحن نلد ونولد ونحن نستند إليه ونحن ١١ أكفاء بعضنا لبعض. وهذا الواحد منزه عن هذه النعوت فهو غني عنها كما هو غني عنا. وما للحق نَسَبٌ إلا هذه السورة، سورة الإخلاص، وفي ذلك نزلت. فأحدية الله من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبنا أحدية الكثرة، وأحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الأسماء أحدية العين، وكلاهما يطلق عليه الاسم (٣٨ - ا) الأحد[٣]، فاعلم ذلك. فما أوجد الحق الظلال وجعلها ساجدة متفيئة عن اليمين والشمال[٤] إلا دلائل لك[٥] عليك وعليه لتعرف من أنت وما نسبتك إليه وما نسبته إليك حتى تعلم من أين أو من أي حقيقة إلهية اتصف ما سوى الله بالفقر ١٢ الكلي إلى الله، وبالفقر النسبي بافتقار بعضه إلى بعض، وحتى تعلمَ من أين أو من أي حقيقة اتصف الحق بالغناء عن الناس والغناء عن العالمين، واتصف العالم بالغناء أي بغناء بعضه عن بعض من وجهٍ ما هو عين ما افتقر إلى بعضه به. فإن العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شك افتقاراً ذاتياً. وأعظم الأسباب له سببية الحق: ولا سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية. والأسماء الإلهية كل اسم يفتقر العالم إليه ١٣

---

(١) ن: محقق، صيغة اسم الفاعل (٢) ذلك أي دلالتها (دلالة الذات) على مسميات أخرى يحقق أثر الأسماء في العالم الخارجي (٣) ا: الواحد، صححت الأحد في الهامش (٤) ب و ن عن الشمال واليمين (٥) ب: ساقطة

من عالم مثله أو عين الحق. فهو[١] الله لا غيره ، ولذلك قال: « يأيُّها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنيّ الحميد». ومعلوم أن لنا افتقاراً من بعضنا لبعضنا. فأسماؤنا أسماء الله تعالى إذ إليه الافتقار بلا شك ؛ وأعياننا في نفس الأمر ظله لا غيره[٢] . فهو هويتنا لا هويتنا ، وقد مهدنا لك السبيل فانظر[٣] .

١٠ — فص حكمة أحدية في كلمة هودية

١ إن لله الصراط المستقيم ظاهر غير خفي في العموم
في صغير وكبير عينه وجهول بأمور وعليم
ولهذا وسعت رحمته كل شيء من حقير وعظيم

« ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم » . فكل ماش فعلى صراط الرب المستقيم . فهو[٤] غير مغضوب عليهم من هذا الوجه ولا ٢ ضالون . فكما كان[٥] الضلال عارضاً كذلك الغضب الإلهي عارض، والمآل الى الرحمة التي وسعت كل شيء ، وهي السابقة . وكل ما سوى الحق دابّة فإنه ذو روح . وما ثمّ من يدب بنفسه وإنما يدب بغيره. فهو يدب بحكم التبعية للذي[٦] هو على الصراط المستقيم ، فإنه لا يكون صراطاً إلا بالمشي عليه .

٣ إذا دان لك الخلق فقد دان لك الحق
وإن دان لك الحق فقد لا يتبع الخلق
فحقق قولنا فيه فقولي كله الحق

---

(١) المراد بالضمير « هو » كل اسم مفتقر إليه العالم (٢) ا : لا غير (٣) ا : ساقطة
(٤) ب : فهم (٥) ا : + أن (٦) ب و ن الذي

فما في الكون موجود تراه ماله نطق

وما خلق تراه العين إلا عينه حق

ولكنْ مودَعٌ فيه لهذا صُورُهُ حُق[١]

اعلم أن العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله[٢] مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة . فإن الله تعالى يقول[٣] : « كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله (٣٩ — ا) التي[٤] يسعى بها . فذكر أن هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد . فالهوية واحدة والجوارح مختلفة . ولكل جارحة علم من علوم الأذواق يخصها من عين واحدة تختلف باختلاف الجوارح ، كالماء حقيقة واحدة مختلف في الطعم باختلاف البقاع ، فمنه عذب فرات ومنه ملح أُجاج ، وهو ماء في جميع الأحوال لا يتغير عن حقيقته وإن اختلفت طعومه. وهذه الحكمة من علم الأرْجُل وهو قوله تعالى في الأكل لمن أقام كتبه: «ومن تحت أرجلهم». فإن الطريق الذي هو الصراط[٥] هو للسلوك[٦] عليه والمشي فيه ، والسعي لا يكون إلا بالأرجل . فلا ينتج هذا الشهود في أخذ النواصي بيد من هو على صراط مستقيم إلا هذا الفن الخاص من علوم[٧] الأذواق. « فيسوق المجرمين » وهم الذين استحقوا المقام الذي ساقهم إليه بريح الدبور التي أهلكهم عن نفوسهم بها ؛ فهو يأخذ بنواصيهم والريح تسوقهم — وهو[٨] عين الأهواء التي كانوا عليها — إلى جهنم ، وهي البعد الذي كانوا يتوهمونه.

٤

٥

(١) ا : صورة . وصوره جمع صورة ، وحق جمع حقة وهي الوعاء من الخشب

(٢) ا : + تعالى (٣) ب : ساقطة (٤) ا : الذي (٥) ا : السراط

(٦) ن : المسلوك عليه (٧) ن : علم (٨) ب : وهي

فلما ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا في عين القرب فزال البعد فزال مسمى جهنم في حقهم ، ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق لأنهم مجرمون . فما أعطاهم هذا المقام (٣٩ـب) الذوقي اللذيذ من جهة المِنـّة ، وإنما أخذوه[١] بما استحقته حقائقهم من أعمالهم التي كانوا عليها ، وكانوا في السعي في أعمالهم على صراط الرب المستقيم
٦ لأن نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة . فما مشوا بنفوسهم وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب . « ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون » : وإنما هو يبصر فإنه مكشوف الغطاء «فبصره حديد» . وما خص ميتاً من ميت أي ما خص سعيداً في القرْب[٢] من شقي . « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » وما خص إنساناً من إنسان . فالقرب الإلهي من العبد لا خفاء به في الإخبار الالهي. فلا قرب أقرب من أن تكون هويته عين أعضاء العبد وقواه ، وليس العبد سوى هذه
٧ الأعضاء والقوى فهو[٣] حق مشهود في خلق متوهم . فالخلق معقول والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود . وما عدا هذين الصنفين فالحق عندهم معقول والخلق مشهود . فهم بمنزلة الماء الملح[٤] الأجاج ، والطائفة الأولى بمنزلة الماء العذب الفرات السائغ لشاربه . فالناس على قسمين : من الناس من يمشي على طريق يعرفها[٥] ويعرف غايتها ، فهي في حقه صراط مستقيم[٥] . ومن الناس من يمشي على طريق يجهلها ولا يعرف غايتها وهي عين[٦] الطريق التي عرفها الصنف الآخر . فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة ، وغير العارف يدعو إلى الله على التقليد

---

(١) ن : أخذنوا (٢) ا : الغرف ثم أصلحت في الهامش القرب ن و ب : العرف بالعين
(٣) ب : وهو (٤) ا : المالح (٥ ـ ٥) ساقط في ن . أما ب فلا يسقط فيه إلا كلمة فهي
(٦) ب : غير

والجهالة . فهذا علم خاص يأتي (٤٠ — ا) من أسفل سافلين ، لأن الأرجل هي السفل من الشخص ، وأسفل منها ما تحتها وليس إلا الطريق . فمن عرف أن[١] الحق عين الطريق عرف الأمر على ما هو عليه ، فإن فيه جل وعلا تسلك وتسافر إذ لا معلوم إلا هو ، وهو عين الوجود [٢] والسالك والمسافر . فلا عالِمَ إلا هو فمن أنت ؟ فاعرف حقيقتك وطريقتك ، فقد بان لك الأمر على لسان الترجمان إن فهمت . وهو[٣] لسان حق فلا يفهمه إلا مَنْ فهمُهُ حق : فإن للحق نسباً كثيرة ووجوهاً مختلفة : ألا ترى عاداً قومَ هود كيف « قالوا هذا عارض ممطرنا » فظنوا خيراً بالله تعالى وهو عند ظن عبده به ، فأضْرَبَ[٤] لهم الحق عن هذا القول فأخبرهم بما هو أتم وأعلى في القرب ، فإنه اذا أمطرهم فذلك حظ الأرض وسقى الحبّة فما يصلون الى نتيجة ذلك المطر إلا عن بعد فقال لهم : « بل هو ما استَعْجَلتم به ريحٌ فيها عَذَابٌ أليم » : فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة[٥] فإن بهذه[٦] الريح أراحهم من هذه الهيا كل المظلمة والمسالك الوعرة والسدف المدلهمة ، وفي هذه الريح عذاب أي أمر يستعذبونه إذا ذاقوه ، إلا أنه يوجعهم لفرقة المألوف . فباشرهم العذاب فكان الأمر إليهم أقرب مما تخيلوه فدمرت كل شيء بأمر ربها ، فأصبحوا لا يُرى إلا مساكنهم ، وهي جثثهم التي عمرتها أرواحهم الحقّية . فزالت حقّية[٧] هذه النسبة الخاصة وبقيت على هيا كلهم الحياة الخاصة بهم من الحق التي تنطق بها الجلود ٨ والأيدي والأرجل وعذبات الأسواط والأفخاذ (٤٠ — ب) . وقد ورد النص الإلهي بهذا[٨] كله ، إلا أنه تعالى وصف نفسه بالغيرة ؛ ومن غيرته « حرَّم ٩

---

(١) ساقطة في ن (٢) ساقطة في ن (٣) ب : فهو (٤) ب : واضرب
(٥) ن : الراحة لهم (٦) ا : بهذا (٧) ا : حقيقة (٨) ب : بهذه

الفواحش » وليس الفحش إلا ما ظهر . وأما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له. فلما حرم الفواحش أي منع أن تعرف حقيقة ما ذكرناه ، وهي أنه عين الأشياء ، فسترها [١] بالغيرة وهو أنت من الغير. فالغير يقول السمع سمع زيد ، والعارف يقول السمع عين الحق ، وهكذا ما بقي من القوى والأعضاء. فما كل أحد عرف الحق: فتفاضل الناس وتميزت المراتب فبان الفاضل والمفضول [٢]. واعلم أنه لما أطلعني الحق وأشهدني أعيان رسله عليهم السلام وأنبيائه كلهم البشريين من آدم إلى محمد صلى الله عليهم وسلم أجمعين في مشهد أُقِمْتُ فيه بقرطبة سنة ست وثمانين وخمسمائة ، ما كلمني أحد من تلك الطائفة إلا هود عليه السلام فإنه أخبرني بسبب جمعيتهم ، ورأيته رجلاً ضخماً في الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفاً بالأمور كاشفاً لها . ودليلي [٣] على كشفه لها قوله : « مَا مِنْ دَابَّةٍ إلا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إنَّ رَبِّي عَلى صِرَاطٍ مُسْتَقِيم ». وأي بشارة للخلق أعظم من هذه؟ ثم من امتنان الله علينا أن أوصل إلينا هذه المقالة عنه في القرآن ، ثم تممها الجامع للكل محمد صلى الله عليه وسلم بما أخبر به عن الحق بأنه عين السمع والبصر واليد والرِّجل واللسان: أي هو عين الحواس. والقوى الروحانية أقرب من الحواس. فاكتفى بالأبعد المحدود عن الأقرب المجهول الحد. فترجم الحق لنا عن نبيه هود مقالته لقومه بشرى لنا ، وترجم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله مقالته بشرى: فكمل العلم في صدور الذين أوتوا العلم « وما يَجْحَدُ بآياتِنَا إلا الكافِرُون » فإنهم يسترونها وإن عرفوها حسداً منهم ونفاسة (٤١-ا) وظلماً . وما رأينا قط من [٤] عند الله في حقه تعالى في آية أنزلها أو إخبار عنه أوصله إلينا فيما يرجع إليه إلا بالتحديد تنزيهاً كان أو غير تنزيه .

١٠

---

(١) ا : فيسترها (٢) ب : والفضول (٣) ا و ب : ودليل (٤) ب : فيما من

أوله[١] العماء الذي ما فوقه هواء وما تحته هواء . فكان الحق فيه قبل أن يخلق الخلق . ثم ذكر أنه استوى على العرش، فهذا أيضاً تحديد . ثم ذكر أنه ينزل إلى السماء[٢] الدنيا فهذا تحديد. ثم ذكر أنه في السماء وأنه في الأرض وأنه معَنَا أينما كنا إلى أن أخبرنا أنه عيننا. ونحن محدودون ، فما وصف نفسه إلا بالحد . وقوله ليس كمثله شيء حدٌ أيضاً إن أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة . ومَنْ تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس[٣] عين هذا المحدود. فالإطلاق عن التقييد تقييد[٤]، والمطلق مقيد بالاطلاق لمن فهم . وإن جعلنا الكاف للصفة فقد حددناه ؛ وإن أخذنا « ليس كمثله شيء » على نفي المثل تحققنا بالمفهوم وبالإخبار الصحيح أنه عين الأشياء، والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها. فهو محدود بحد كل محدود[٥]. فما يُحَدُّ شيء إلا وهو حد الحق . فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدَعات، ولو لم يكن الأمر كذلك ما صح الوجود. فهو عين الوجود، «فهو على كل شيء حفيظ » بذاته ؛ « ولا يئوده » حفظ شيء . فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشيء غير صورته[٦] . ولا يصح إلا هذا، فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود . فالعالم صورته ، وهو روح العالم المدبر له فهو الإنسان الكبير .

فهو الكون كله   وهو الواحد الذي
قام كوني بكونه   ولذا قلت يغتذي
(٤١ ب) فوجودي غذاؤه   وبـه نحن نحتذي
فبِـهِ منه إن نظر   ت بوجهٍ تعوذي

---

(١) ب : أولها   (٢) ب : سماء   (٣) ب : ليس هو عين   (٤) تقيد
(٥) ن : بكل حد محدود (٦) أي حفظه لصورته عن أن يوجد الشيء على خلاف صورته.
وقد ذكر جامي «عن» صراحة في النص الذي شرحه جـ ١ ص ٧٨ فقرأ «عن أن يوجد الخ »

١٢ ولهذا الكرْب تنفس، فنسب النَّفَسَ إلى الرحمن لأنه رحم به ما طلبته النسب الإلهية من إيجاد صور العالم التي قلنا هي ظاهر الحق إذ هو الظاهر، وهو باطنها إذ هو الباطن، وهو الأول إذ كان ولا هي، وهو الآخر إذ كان عينها عند ظهورها. فالآخر عين الظاهر والباطن عين الأول، « وهو بكل شيء عليم » لأنه بنفسه عليم. فلما أوجد الصور في النَّفَس وظهر سلطان النسب المعبر عنها بالأسماء صحّ النَّسب الإلهي للعالَم فانتسبوا إليه تعالى فقال : « اليوم أضع نسبكم وأرفع نسبي » أي آخذ[1] عنكم انتسابكم إلى أنفسكم وأردكم إلى انتسابكم إليّ. أين المتقون؟ أي الذين اتخذوا الله وقاية فكان الحق ظاهرهم أي عين صورهم الظاهرة، وهو أعظم الناس وأحقه وأقواه عند الجميع. وقد[2] يكون المتقي من جعل نفسه وقاية للحق بصورته إذ هوية الحق قوى العبد. فجعل مسمى العبد وقاية لمسمى الحق على الشهود حتى يتميز العالِمُ من غير العالم. « قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب » وهم الناظرون في لب الشيء الذي هو المطلوب من الشيء. فما سبق مقصر مجدّاً كذلك لا يماثل أجيرٌ عبداً. وإذا كان الحق وقاية للحق بوجه والعبد وقاية للحق بوجه فقل في الكون ما شئت: إن شئت قلت هو الخلق، وإن شئت قلت هو الحق، وإن شئت قلت هو الحق الخلق، وإن شئت قلت لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه، وإن شئت قلت بالحيرة في ذلك (٤٢ — ا) فقد بانت

١٣ المطالب بتعيينك المراتب. ولولا التحديد ما أخبرت الرسل بتحول الحق في الصور ولا وَصَفَتْهُ بخلع الصور عن نفسه.

---

(١) ب : أنا آخذ (٢) قد ساقطة في ب

فلا تنظر العين إلا إليه ولا يقع الحكم إلا عليه
فنحن له وبه في يديه وفي كل حال فإنا لديه

لهذا ينكرَ ويعرَف وينزه ويوصف . فمن رأى الحق منه فيه بعينه فذلك العارف ؛ ومن رأى الحق منه فيه بعين نفسه[١] فذلك غير العارف . ومن لم ير الحق منه ولا فيه وانتظر أن يراه بعين نفسه[١] فذلك الجاهل . وبالجملة فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها إليه ويطلبه فيها ، فإذا تجلى له[٢] الحق فيها وأقرَّ به ، وإن تجلى له[٢] في غيرها أنكره[٣] وتعوذ منه وأساء الأدب عليه في نفس الأمر وهو عند نفسه أنه قد تأدب معه . فلا يعتقد معتقد إلهاً إلا بما جعَلَ في نفسه ؛ فالإله في الاعتقادات بالجعل ، فما رأوا إلا نفوسهم وما جعلوا فيها . فانظر : مراتب الناس في العلم بالله تعالى هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة . وقد أعلمتك بالسبب الموجب لذلك . فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه . فكن في نفسك هيولى لصور[٤] المعتقدات كلها فإن الله[٥] تعالى أوسع وأعظم من[٦] أن يحصره عقد دون عقد فإنه يقول «فأينما تولوا فثَمَّ وجه الله» وما ذكر أيناً من أين . وذكر أن ثَمَّ[٧] وجه الله ، ووجه الشيء حقيقته . فنبه بذلك قلوب العارفين[٨] لئلا تشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا فإنه (٤٢ – ب) لا يدري العبد في أي نَفَسٍ يُقبَض ، فقد يقبض[٩] في وقت غفلة فلا يستوي مع من قبض على حضور . ثم إن العبد

(١ – ١) ساقط في ن (٢ – ٢) ساقط في ب (٣) ا : نكره
(٤) ا : الصور (٥) «ا» و «ن» : الإله (٦) ساقطة في المخطوطات الثلاث
(٧) ب : ثمة (٨) «ا» و «ب» : العالمين (٩) ن : « فقد يقبض » ساقطة (٨)

الكامل مع علمه بهذا يلزم في الصورة الظاهرة والحال المقيّدة التوُجهَ بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام ويعتقد أن الله في قبلته[١] حال صلاته، وهو بعض مراتب وجه الحق من « أينما تولوا فثم وجه الله ». فشَطْر المسجد الحرام منها، ففيه وجه الله . ولكن[٢] لا تقل هو هنا[٣] فقط، بل قف عندما أدركت والزم الأدب في الاستقبال شطر المسجد الحرام[٤] والزم الأدب في عدم حصر الوجه في تلك الأبنية الخاصة، بل هي من جملة أينيات ما تولى متولٍّ إليها. فقد بان لك عن الله تعالى أنه في أينية كل وجهة، وما ثَمَّ إلا الاعتقادات. فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضي عنه وإن شقي زماناً ما في الدار الآخرة. فقد مرض وتألم ١٤ أهل العناية — مع علمنا بأنهم سعداء أهل حق — في الحياة الدنيا. فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمى جهنم، ومع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه أنه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم، إما بفقد ألم كانوا يجدونه[٥] فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن[٦] وجدان ذلك الألم، أو يكون نعيم مستقل[٧] زائد كنعيم أهل الجنان في الجنان والله أعلم[٨] .

---

(١) ب : قلبه (٢) ساقطة في ن (٣) ا : هذا (٤) ساقطة في ب
(٥) ب : ليجدونه (٦) ن : في (٧) ا : مستقبل (٨) « والله أعلم » ساقط في «ب» و «ن»

١١ ــ فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية ١

من الآيات آيات الركائب وذلك لاختلاف في المذاهب ٢
(٤٣ـ ا) فمنهم قائمون [١] بها بحق ومنهم قاطعون بها السباسب
فأما القائمون فأهل عين وأما القاطعون هم الجنائب [٢]
وكل مِنهُمُ يأتيه منه فتوح غيوبه من كل جانب

٣ اعلم وفقك الله أن الأمر مبني في نفسه على الفردية ولها التثليث، فهي من الثلاثة فصاعداً . فالثلاثة أول [٣] الأفراد. وعن هذه الحضرة الإلهية وجد العالم فقال تعالى « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » وهذه [٤] ذاتٌ [٥] ذاتُ إرادة وقول . فلولا هذه الذات وإرادتها وهي نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمر ما، ثم لولا قوله عند هذا التوجه كن لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء. ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضاً في ذلك الشيء، وبها من جهته صح تكوينه واتصافه بالوجود، وهي شيئيته وسماعه وامتثاله أمر مكونه بالإيجاد. فقابل [٦] ثلاثة بثلاثة : ذاته الثابتة في حال عدمها في موازنة ذات موجدها، وسماعه في موازنة إرادة موجده، وقبوله بالامتثال لما أُمِرَ به من التكوين في موازنة قوله كن؛ فكان هو فنسب التكوين إليه فلولا أنه من قوته التكوين من نفسه عند هذا القول ما تكوَّن . فما أوجد هذا الشيء بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلا نفسه . فأثبت الحق تعالى أن

---

(١) ن : نائمون (٢) ن : الحبايب . ا : وأن القاطعين هم الحباحب . والحبحبة جري الماء قليلاً كالحبحب والضعف وسوق الإبل. ومن معاني الحبحب أيضاً الجمل الضئيل. والحباحب السريعة الخفيفة جمع حبحاب (الفيروزبادي) (٣) ن : أقل (٤) ن : فهذه (٥) ساقطة في ب
(٦) ب : فتقابلت .

التكوين للشيء نفسه لا للحق ، والذي للحق فيه أمره خاصة . وكذلك[١] أخبر عن نفسه في قوله «إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون» فنسب التكوين لنفس الشيء عن أمر الله وهو الصادق في قوله . وهذا هو المعقول في نفس الأمر.

٤ (٤٣ ـ ب) كما يقول الآمر الذي يُخَاف فلا يعصى لعبده قمْ فيقوم العبد امتثالاً لأمر سيده . فليس للسيد في قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام، والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد . فقام أصل التكوين على التثليث أي من الثلاثة[٢] من الجانبين ، من جانب الحق ومن جانب الخلق. ثم سرى ذلك في إيجاد المعاني بالأدلة: فلا بد من الدليل أن يكون مركباً من ثلاثة على نظام مخصوص وشرط مخصوص، وحينئذ ينتج لا بد من ذلك ، وهو أن يركب الناظر دليله من مقدمتين كل مقدمة تحوي[٣] على مفردين فتكون أربعة واحد من هذه الأربعة يتكرر في المقدمتين لتُرْبَطَ إحداهما بالأخرى كالنكاح فتكون ثلاثة لا غير لتكرار الواحد فيهما[٤]. فيكون المطلوب إذا وقع هذا الترتيب على الوجه المخصوص وهو ربط إحدى

٥ المقدمتين بالأخرى بتكرار ذلك الواحد المفرد الذي به يصح[٥] التثليث. والشرط المخصوص أن يكون الحكم أعمّ من العلة أو مساوياً لها ، وحينئذ

٦ يصدق ؛ وإن لم يكن كذلك فإنه ينتج نتيجة غير صادقة . وهذا موجود في العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معراة عن نسبتها إلى الله[٦] أو إضافة التكوين الذي نحن بصدده إلى الله مطلقاً . والحق ما أضافه الا إلى الشيء الذي قيل له كن . ومثاله إذا أردنا[٧] أن ندل أن وجود العالم عن سبب فنقول كل حادث فله سبب فمَعَنَا[٨] الحادث والسبب . ثم نقول

---

(١) ب : وكذا (٢) ب : أي ثلاثة (٣) ن : تحتوي (٤) ا : فيها
(٥) ب : صح (٦) ا : + تعالى (٧) ب : أردناه (٨) ب : فمعناه

في المقدمة الأخرى والعالم حادث فتكرر الحادث في المقدمتين . والثالث قولنا العـالم ، فأنتج أن العالم له سبب ، وظهر [١] في النتيجة ما ذكر [٢] في المقدمة الواحـــدة وهو السبب . فالوجه الخاص [٣] هو تكرار الحادث ، والشرط الخاص [٣] عموم العلة لأن العلة في وجود الحادث السببُ ، وهو عام في حدوث العالم عن الله أعني الحكم . فنحكم [٤] على كل حادث أن له سبباً سواء كان ذلك السبب مساوياً للحكم أو يكون الحكم أعم منه فيدخل تحت حكمه ، فتصدق النتيجة . فهذا أيضاً قد ظهر حكم التثليث [٥] (٤٤ — ا) في إيجاد المعاني التي تقتنص بالأدلة . فأصل الكون التثليث ، ولهذا كانت حكمة صالح عليه السلام التي أظهر الله في تأخير أخذ قومه ثلاثة أيام وعداً غير مكذوب ، فأنتج صدقاً وهو الصيحة التي أهلكهم الله [٦] بها فأصبحوا في ديارهم جاثمين . فأول يوم من الثلاثة اصفرت وجوه القوم ؛ وفي الثاني احمرت وفي الثالث اسودت . فلمـــا كملت الثلاثة صح الاستعداد فظهر كون الفساد فيهم فسمى ذلك الظهور هلاكاً ؛ فكان اصفرار وجوه الأشقياء في موازنة إسفار [٧] وجوه السعداء في قوله تعالى « وجوه يومئذ مسفِرة » من السفور وهو الظهور ، كما كان [٨] الاصفرار في أول يومٍ ظهورَ عـلامة الشقاء في قوم صالح . ثم جاء في موازنة الاحمرار القائم بهم قوله تعالى في السعداء « ضاحكة » ، فإن الضحك من الأسباب المولدة لاحمرار الوجوه ، فهي في [٩] السعداء احمرار الوجنـــات . ثم جعل في موازنة تغير بشرة الأشقياء بالسواد قوله تعـالى « مستبشرة » وهو ما أثره

---

(١) ن : فنظر (٢) ب : ما ذكره (٣) ب : الخالص (٤) ا : فنحكم به . «ب» و «ن» فيحكم (٥) أي هذا أيضاً حكم التثليث قد ظهر الخ .

(٦) ساقطة في «ب» و «ن» (٧) ساقطة في «ا» و «ن» (٨) ب : أن (٩) ن : من

السرور في بشرتهم كما أثر السواد في بشرة الأشقياء . ولهذا قـــال في الفريقين بالبشرى ، أي يقول لهم قولاً يؤثر في بشرتهم فيعدل بها إلى لون لم تكن البشرة تتصف به قبل هذا . فقـــال في حق السعداء « يبشّرُهم ربهُّم برحمةٍ منه ورِضوان » وقال في حق الأشقياء « فبشّرْهُم بعذَابٍ أليم » فأثر في بشرة كل طائفة ما حصل في نفوسهم من أثر هذا الكلام . فما ظهر عليهم في ظاهرهم

٨ إلا حكم ما استقر (٤٤ — ب) في بواطنهم من المفهوم . فما أثر فيهم سواهم كما لم يكن التكوين إلا منهم . فلله الحجة البالغة . فمن فهم هذه الحكمة وقررها في نفسه وجعلها مشهودة له [١] أراح نفسه من التعلق بغيره وعلم أنه لا يؤتى عليه بخير ولا بشر إلا منه . وأعني بالخير ما يوافق [٢] غرضه ويلائم طبعه ومزاجه ، وأعني بالشر ما [٢] لا يوافق غرضه ولا يـــلائم طبعه ولا [٣] مزاجه . ويقيم صاحب هذا الشهود معـاذير الموجودات كلها عنهم وإن لم يعتذروا ، ويعلم أنه منه كان كل ما هو فيه كما ذكرناه أولاً في أن العـلم تابـع للمعلوم ، فيقول لنفسه إذا جاءه مالا يوافق غرضه : يداك أوْكَتَا وفوك نفخ . والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .

---

(١) ساقطة في ن (٢ — ٢) ساقطة في ا (٣) ن : + ولا يلائم

١٢ ــ فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية ١

إعلم أن القلب – أعني قلب العارف بالله – هو من رحمة الله ، وهو أوسع ٢
منها ، فإنه وَسِعَ الحق جل جلاله ورحمته لا تسعه : هذا لسان العموم [١] من ٣
باب الإشارة ، فإن [٢] الحق راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه . وأما
الإشارة من لسان الخصوص فإن الله [٣] وصف نفسه بالنَّفَس وهو من التنفيس :
وأن الأسماء الإلهية عين المسمى وليس [٤] إلا هو ، وأنها طالبة ما تعطيه من [٥]
الحقائق وليست الحقائق التي تطلبها الأسماء إلا العالم . فالألوهية [٦] تطلب ٤
المألوه ، والربوبية تطلب المربوب ، وإلا فلا عين لها إلا به وجوداً أو [٧]
تقديراً . والحق من حيث ذاته غني عن العالمين . والربوبية ما لها هذا الحكم .
فبقي الأمر بين ما تطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم .
وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف [٨] إلا عين هذه الذات . (٤٥ — ا)
فلما تعارض الأمر بحكم النسب ورد في الخبر ما وصف الحق به [٩] نفسه من ٥
الشفقة على عباده . فأول ما نفّس عن الربوبية بِنَفَسه المنسوب إلى الرحمن
بإيجاده العالم الذي تطلبه الربوبية [١٠] بحقيقتها وجميع الأسماء [١١] الإلهية .
فيثبت [١٢] من هذا الوجه أن رحمته وسعت كل شيء فوسعت الحق ، فهي أوسع
من القلب أو مساوية له في السعة . هذا مَضَى [١٣] ، ثم لتعلم أن الحق تعالى كما

---

(١) ن : عموم (٢) ب : في أن (٣) ا : + تعالى (٤) «ليس» : أي ليس ذلك المسمى . ب : «ليست» ، أي الأسماء (٥) «من» كانت موجودة في ب ثم كشطت (٦) ا : الألوهة (٧) « أو » ساقطة في ن

(٨) «ب» و«ن»: الأتصاف بالتاء، ولكن جامي يقرؤها ويشرحها الانصاف بالنون (جامي ج ٢ ص ١٠٣) (٩) ا : به الحق (١٠) ن : ساقطة (١١) ب : ساقطة

(١٢) «ب» و «ن» : فثبت (١٣) ا : معنى

ثبت في الصحيح يتحول في الصور عند التجلي، وأن الحق تعالى إذا وسعه القلب لا يسع معه غيره من المخلوقات فكأنه يملؤه . ومعنى هذا أنه إذا نظر إلى الحق عند تجليه له لا يمكن أن ينظر معه إلى غيره. وقلب العارف من السّعة كما قال أبو يزيد البسطامي « لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس به » . وقال الجنيد في هذا المعنى : إن المحدَث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر ، وقلب يسع القديم كيف يحس بالمحدث موجوداً [١]. وإذا كان الحق يتنوع تجليه في الصور [٢] فبالضرورة [٣] يتسع القلب ويضيق بحسب الصورة التي يقع فيها التجلي الإلهي ، فإنه لا يفضل شيء عن صورة ما يقع فيها التجلي . فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم لا يفضل بل يكون على قدره وشكله من الاستدارة إن كان الفص[٤] مستديراً (٤٥ — ب) أو من التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الأشكال إن كان الفص مربعاً أو مسدساً أو مثمناً أو ما كان من الأشكال ، فإن محله من الخاتم يكون مثله لا غير [٥] . وهذا عكس ما يشير إليه الطائفة من أن الحق يتجلى على قدر استمداد العبد . وهذا ليس كذلك ، فإن العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلى له [٦] فيها الحق . وتحرير هذه المسألة أن لله تجليين . تجلي غيب وتجلي شهادة ؛ فمن تجلي الغيب يعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلب ، وهو التجلي الذاتي الذي الغيب حقيقته ، وهو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه « هو » . فلا يزال « هو » له دائماً أبداً . فإذا حصل له — أعني للقلب [٧] — هذا الاستعداد ، تجلى [٨] له التجلّي الشهودي

٦

---

(١) ب : وجوداً (٢) ب : الصورة (٣) ب : ساقطة (٤) ب : ساقطة

(٥) ب : لا غيره (٦) ساقطة في ب (٧) ا : القلب (٨) ب : وتجلى

في الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلى له كما ذكرناه [١] . فهو تعـالى أعطاه الاستعداد بقوله « أعطى كل شيء خلقه » ؛ ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده فرآه في صورة معتقده [٢] ، فهو عين اعتقاده . فـلا يَشْهَد القلبُ ولا العينُ أبداً إلا صورة معتقده في الحق . فالحق الذي في المُعْتَقَد هو الذي وسع القلب صورته ، وهو الذي يتجلى له فيعرفه . فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادي . ولا خفاء بتنوع الاعتقادات: فمن قيده أنكره في غير ما قيده به، وأقر به فيما قيده به إذا تجلّى. ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر به [٣] (٤٦-ا) في كل صورة يتحول فيها ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له إلى ما لا يتناهى ، فإن صور [٤] التجلي ما لها نهاية تقف عندها . وكذلك العـلم بالله [٥] ما له غاية في العارف [٦] يقف عندها ، بل هو العارف في كل زمان يطلب الزيادة من العلم به . ٧

«رَبِ زِدْنِي علماً» [٧]؛ «رَبِ زِدْنِي علماً»؛ «رَب زِدْنِي علماً». فالأمر لا يتناهى من الطرفين. هذا إذا قلت حق وخلق؛ فإذا نظرت في قوله [٨] « كنت رِجْلَه التي [٩] يسعى بها ويده التي [٩] يبطش بها ولسانه الذي يتكلم به » إلى غير ذلك من القوى، ومحلها [١٠] الذي هو الأعضاء، لم تفرق فقلت الأمر حق كله أو خلق كله . فهو خلق بنسبة وهو حق بنسبة والعين واحدة . فعين صورة ما تجلى عين صورة من [١١] قَبِل ذلك التجلي؛ فهو المتجلّي والمتجلى له . فانظر ما أعجبَ أمرَ الله من حيث هويته، ومن حيث نسبته إلى العالم في حقائق أسمائه الحسنى . ٨

---

(١) ب : ذكرنا (٢) ن : معتقد (٣) «ب» و «ن» : له (٤) «ا» و «ب» : صورة
(٥) ا : + تعالى (٦) «ا» و «ب» : العارفين (٧) مذكور مرة واحدة في ب ومرتين في ن وثلاث مرات في ا (٨) ا : + تعالى (٩) ا : الذي في الحالتين
(١٠) ب : ومحالها التي . ن : ومجلى لها (١١) ب : ما

فمَن ثمّ وما ثمه ... وعين ثم هو ثمه
فمن قد عمه خصه ... ومن قد خصه عمّه
فما عين سوى عين ... فنور عينه ظلمه
(٤٦ — ب) فمن يغفل عن هذا ... يجد في نفسه غمه
٩ وما يعرف ما قلنا [١] ... سوى عبد له همه

١٠ « إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب » لتقلبه في أنواع الصور والصفات ولم يقل لمن كان له عقل ، فإن العقل قيد فيحصر الأمر في نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر . فما هو ذكرى لمن كان له عقل وهم أصحاب الاعتقادات الذين يكفر بعضُهم بِبعض وَيَلعَنُ بعضُهم بعضاً وما لَهُمْ مِنْ نَاصرين . فإن إله [٢] المعتقِد ماله حكم في إله [٢] المعتقِد الآخر : فصاحب الاعتقاد يَذُبُّ عنه أي عن الأمر الذي اعتقده في إلهه وينصره ، وذلك في اعتقاده لا ينصره ، فلهذا لا يكون له أثر في اعتقاد المنازع له . وكذا [٣] المنازع ماله نصرة من إلهه الذي في اعتقاده؛ فمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِين ، فنفى الحق النُّصْرَةَ عن آلهة الاعتقادات على انفراد كل معتقد على حدته ؛ والمنصور المجموع ، والناصر المجموع . فالحق عند العارف هو المعروف الذي لا ينكر . فأهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة . فلهذا قال « لمن كان له قلب » فعَلِمَ تقلب الحق في الصور بتقليبه في الأشكال . فمن نفسه عرف نَفْسَه [٤] ، وليست نفسه بغير لهوية الحق ، ولا شيء من الكون مما هو كائن[٥] ويكون بغيرٍ لهوية الحق ، بل هو عين الهوية . فهو العارف (٤٧ — ا)

---

(١) «ا» و «ن» : قلناه (٢) ب : الاله في الحالتين (٣) «ا» و «ن» : ولا
(٤) ن : فمن عرف نفسه عرف ربه (٥) «ا» و «ن» : ساقطة

والعالم والمُقَـرُّ في هذه الصورة ، وهو الذي لا عارف ولا عالم ، وهو المنْكَـرُ في هذه الصورة الأخرى . هذا حظ من عرف الحق من االتجلي والشهود في عين الجمع ، فهو قوله « لمن كان له قلب » يتنوع في تقليبه . وأما أهل الإيمـان وهم المقلدة الذين قلدوا الأنبياء والرسل فيما أخبروا به عن الحق ، لا من قلد أصحاب الأفكار والمتأولين الأخبار الواردة بحملها على أدلتهم العقلية ، فهؤلاء الذين قلدوا الرسل صلوات الله عليهم وسلامه هم المرادون بقوله تعالى « أو ألقى السمع » لما وردت به الأخبار [١] الإلهية على ألسنة الأنبيـاء صلوات الله وسلامه عليهم ، وهو يعني هذا الذي ألقى السمع شهيد [٢] ينبه على حضرة الخيال واستعمالها ، وهو قوله عليه السلام في الإحسان « أن تَعبد الله كأنكَ تراه » ، والله في قبلة المصلي ، فلذلك [٣] هو شهيد . ومن قلد صاحب نظر فكري وتقيد به فليس هو الذي ألقى السمع ، فإن هذا الذي ألقى السمع لا بد أن يكون شهيداً لمـا ذكرناه . ومتى لم يكن شهيداً لما ذكرناه فما هو المراد بهذه الآية . فهؤلاء [٤] هم الذين قال الله فيهم « إذ [٥] تبرأ الذين اتُّبِعُوا من الذين اتَّبعوا » والرسل لا يتبرءون من أتبـاعهم الذين اتبعوهم . فحقِّقْ يا ولي [٦] ما ذكرته لك في هذه الحكمة القلبية . وأما اختصاصها بشُعَيْب ، لما فيها من التشعب ، أي شعبها لا تنحصر ، لأن كل اعتقاد شعبة (٤٧ — ب) فهي شعب كلها ، أعني الاعتقادات فإذا انكشف الغطاء انكشف لكل أحد بحسب معتقده ، وقد ينكشف بخلاف معتقده في الحكم ، وهو قوله « وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون » . فأكثرها في الحكم كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي [٧] إذا مات على غير توبة . فإذا مات

---

(١) ا : الإخبارات . (٢) ن : وهو شهيد (٣) ن : فذلك
(٤) في المخطوطات الثلاثة فهؤلئك (٥) ن : إن (٦) ا : صححت إلى كلمة تشبه تأويل
(٧) ن : المعاصي .

وكان مرحوماً عند الله قد سبقت له عنـــاية بأنه لا يعاقب ، وجد الله غفوراً رحيماً ، فبدا له من الله ما لم يكن يحتسبه . وأمّا في الهوية فإن بعض العباد يجزم في اعتقاده أن الله كذا وكذا ، فإذا انكشف الغطاء رأى صورة معتقده وهي حق فاعتقدها : وانحلت العقدة فزال الاعتقاد وعاد علمـاً بالمشاهدة . وبعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر ، فيبدو لبعض العبيد باختلاف التجلي في الصور عند الرؤية خـلاف معتقده [١] لأنه [٢] لايتكرر ، فيصدق عليه في الهوية « وبدا لهم من الله » في هويته « ما لم يكونوا يحتسبون » فيها قبل كشف الغطاء . وقد ذكرنا صورة الترقي بعد الموت في المعارف الإلهية في كتاب التجليات لنا عند ذكرنا من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف وما أفدناهم في هذه المسألة بمـــا لم يكن عندهم . ومن أعجب الأمور [٣] أنه (٤٨ — ا) في الترقي دائماً ولا يشعر بذلك للطافة الحجاب ودقته وتشابه الصور مثل قوله تعالى « وأُتوا به متشابها » . وليس هو [٤] الواحد عين الآخر فإن الشبيهين عند العارفِ أنـّهما شبيهان ، غيران [٥] ؛ وصاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد كما يعـــلم أن مدلول الأسماء الالهية ، وإن اختلفت حقائقها وكثرت ، أنها عين واحدة . فهذه كثرة معقولة في واحد العين . فتكون في التجلي كثرة مشهودة في عـــين واحدة ، كما أن الهيولى تؤخذ [٦] في حد كل صورة ، وهي [٧] مع كثرة الصور واختلافِهـا ترجـــع في

١١

١٢

---

(١) «خلاف معتقده» ساقطة في «ا» و «ن»، مذكورة في ب وقد أثبتها بالي والقيصري في شرحيهما .

(٢) الضمير عائد على التجلي (٣) «ب» و «ن»: الأمر — والضمير في أنه عائد على الانسان.

(٤) ن : هذا بدلاً من هو — والمراد بهو الحجاب ، أي ليس هذا الحجاب عين ذلك .

(٥) غيران : خبر إن ، وأن في قوله أنها شبيهان واسمها وخبرها مفعول للعارف أي الذي يعرف أنها شبيهان . وقد تؤول الجملة بمعنى أن الشبيهين غيران من حيث انهما شبيهان لأن المشابهة تقتضي التغاير (٦) ا : يوجد و «ب» : توجد (٧) « هي » ساقطة من المخطوطات ولكنها مثبتة في جميع الشروح التي بين يدي .

الحقيقة إلى جوهر واحد هو [١] هيولاها . فمن عرف نفسه بهذه المعرفـة فقد عرف ربه فإنه على صورته خلقه ، بل هو عين هويته وحقيقته . ولهذا ما عثر أحد من العلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلا الإلهيون من الرسل والصوفية . وأما أصحاب النظر وأرباب الفكر من القدمـــاء والمتكلمين [٢] في كلامهم في النفس وماهيتها ، فما منهم من عـثر على حقيقتها ؛ ولا يعطيها النظر الفكري أبداً . فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم . لا جرم أنهم من « الذين ضل سعيُهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صُنعاً » . فمن طلب الأمر من غير طريقه (٤٨ — ب) فما ظفر بتحقيقه ، وما أحسن ما قال الله تعالى في حق العالَم وتبدله مع الأنفـــاس « في خلق جديد » في عين واحدة ، فقال في حق طائفة ، بل أكثرِ العـالم ، « بل هم في لَبْسٍ من خلق جديد » . فلا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس . لكن قد [٣] عـــثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات وهي الأعراض ، ‏ ١٣ وعثرت عليه الحُسْبَانية [٤] في العالم كله . وجهَّلُهمْ أهل النظر بأجمعهم . ولكن أخطأ الفريقان : أما خطأ الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحدية عين الجوهر الذي َقبِلَ هذه الصورة [٥] ولا يوجد إلا بها كما لا تعقل إلا به . فـلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر . وأما الأشاعرة فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل [٦] في كل زمانـ إذِ الـعَرَضُ لا يبقى زمانين . ويظهر ذلك في الحدود للأشياء ، فإنهم إذا حدوا الشيء تبين في حدهم كونه [٧] الأعراض ،

(١) «ب» و «ن» : وهو (٢) ب : والمتكلفين وهو تحريف (٣) ا : ساقطة

(٤) الحسبانية بضم الحاء (كما في شرح القـــاشاني) أو بكسرها هم السوفسطائية حسبما تذكره شروح الفصوص عدا القيصري الذي يقرأ « الجسمانية » (من الجسم) بدلاً من الحسبانية

(٥) ا : الصورة (٦) ب : تبدل (٧) «ا» و «ن» : كون .

وأن هذه الأعراض المذكورة في حده عين هذا الجوهر وحقيقته القائم [١] بنفسه . ومن [٢] حيث هو عرض لا يقوم بنفسه . فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه [٣] كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتي [٤] وقبوله للأعراض (٤٩ — ا) حدٌّ له ذاتي . ولا شك أن القبول عرض إذ لا يكون إلا في قابل لأنه لا يقوم بنفسه : وهو ذاتي للجوهر . والتحيز عرض لا يكون إلا في متحيز ، فلا يقوم بنفسه . وليس التحيز والقبول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود لأن الحدود الذاتية هي عين المحدود وهويته ، فقد صار ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين [٥] وأزمنة وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه . ولا يشعرون لما هم عليه ، وهؤلاء هم في لَبْسٍ من خلق جديد . وأما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله [٦] يتجلى في كل نَفَسٍ ولا يكرِّر التجلي ، ويرون أيضاً شهوداً أن كل تجلٍّ يعطي خلقاً جديداً ويذهب بخلق . فذهابه هو عين الفناء عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر فافهم .

١٣ — فص حكمة مَلْكية في كلمة لوطية

المَلْكُ الشدة والمليك الشديد : يقال ملكت العجين إذا شددت عجينه . قال قيس بن الحطيم [٧] يصف طعنة :

ملكت بها كفي فانهرتُ فتقها   يَرى قائمٌ من دونها ما وراءها

---

(١) ا : القائمة — ولكن في المخطوطين الآخرين وجميع الشروح : « القائم » بكسر الميم على أنها صفة للجوهر (٢) الواو ساقطة في ا (٣) « من يقوم بنفسه » ساقطة في ب
(٤) الذاتي صفة للتحيز — وقبوله أي الجوهر القائم بنفسه الذي هو الجسم .
(٥) « يبقى زمانين » ساقطة في ن (٦) ا : + تعالى (٧) ب : حطيم

أي شددت بها كفي يعني الطعنة . فهو قول الله تعالى عن لوط عليه السلام « لَوْ أنّ لي بكمْ قوةً أو آوي إلى ركن شديد » . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (٤٩ – ب) يرحم الله أخي لوطاً : لقد كان يأوي إلى ركن شديد . فنبه صلى الله عليه وسلم أنه كان مع الله من كونه شديداً . والذي قصد لوط عليه السلام القبيلةُ بالركن الشديد :والمقاومة بقوله « لو أن لي بكم قوة » وهي الهمة هنا من البشر خاصة . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذلك الوقت – يعني من الزمن الذي قال فيه لوط عليه السلام « أو آوِي إلى ركن شديد » ما بعث نبيٌّ[١] بعد ذلك إلا في منعة من قومه ، فكان يحميه قبيله[٢] كأبي طالب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقوله « لوْ أن لي بكمْ قوة » لكونه عليه السلام سمع الله تعالى يقول « الله[٣] الذي[٤] خلقكم من ضعف » بالإصالة ؛ ثم جعل من بعد ضعف قوة » فعرضت القوة بالجعل فهي قوة عرضية ؛ « ثم جعل من بعد قوة ضعفاً وشيبة » فالجعل تعلق بالشيبة ، وأما الضعف فهو رجوع إلى أصل خلقه وهو قوله[٥] خلقكم من ضعف ، فرده[٦] لما خلقه منه كما قال « ثم يُردُّ إلى أرذلِ العُمُر لكي لا يعلم من بعدِ علم شيئاً ». فذكر أنه رُدَّ إلى الضعف الأول فحكم الشيخ حكم الطفل في الضعف . وما بُعِثَ نبي إلا بعد تمام الأربعين وهو زمان أخذه في النقص (٥٠ – ا) والضعف . فلهذا[٧] قال « لوْ أنّ لي بكمْ قوة » مع كون ذلك يطلب همة مؤثرة . فإن قلت وما يمنعه من الهمة المؤثرة وهي موجودة في السالكين من الأتباع ، والرسل أولى بها ؟ قلنا صدقت : ولكن نقصَكَ علم آخر ، وذلك أن المعرفة لا تترك للهمة ٢

---

(١) ا : ما بعث الله نبياً (٢) ب : تحميه قبيلته (٣) ساقطة في ا

(٤) ساقطة في ب (٥) ا : + تعالى (٦) ن : فرد

(٧) ا: فلذا – ب : فلذلك .

تصرفاً . فكلما علت معرفته نقص تصرفه بالهمة ، وذلك لوجهين : الوجه الواحد لتحققه [١] بمقام العبودية ونظره إلى أصل خلقه الطبيعي ، والوجه الآخر أحدية المتصرِّف والمتصرَّف فيه : فلا يرى على مَنْ يرسل همته فيمنعه ذلك . وفي هذا المشهد يرى أن المنازع له ما عدل عن حقيقته التي هو عليها في حال ثبوت عينه وحال عدمه . فما ظهر في الوجود إلا ما كان له في حال العدم في الثبوت ، فما تعدى [٢] حقيقته ولا أخلَّ بطريقته . فتسميةُ ذلك نزاعاً إنما هو أمر عرضي أظهره [٣] الحجاب الذي على أعين الناس كما قال الله [٤] فيهم « ولكنّ أكثَرَهم لا يعلمون : يعلمون ظاهِراً مِن الحياة الدنيا وَهمْ عن الآخرةِ هُم غافِلون » : وهو من المقلوب فإنه من قولهم « قلو بنا غُلْفٌ » أي في غلاف وهو الكِنُّ الذي ستره عن إدراك الأمر على ما هو عليه . فهذا وأمثاله يمنع العارف من التصرف في العالم (٥٠ – ب) قال الشيخ أبو عبد الله بن قايد[٥] للشيخ أبي السعود بن الشبل [٦] لِمَ لا تتصرف؟ فقال [٧] أبو السعود تركت الحق يتصرف لي كما يشاء : يريد قوله تعالى آمِراً « فاتخذه وكيلا » فالوكيل هو المتصرف ولا سيما وقد سمع الله تعالى يقول «وانفقوا ممّا جعلكُم مُستخلَفينَ فيه». فعلم أبو السعود والعارفون أن الأمر الذي[٨] بيده ليس له وأنه مستخلف فيه . ثم قال له الحق هذا الأمر الذي استخلفتك فيه وملّكتك إياه : اجعلني واتخذني وكيلا فيه ، فامتثل أبو السعود أمر الله فاتخذه [٩] وكيلا . فكيف

---

(١) ن : بتحققه بالباء (٢) ب : أصلحت في الهامش : فما تعدى المنازع

(٣) ب : أظهر (٤) ا: + تعالى (٥) ا : قايد بدون نقط الحرف الأول ب : أبو عبد الله محمد بن فايد بالفاء – ن : أبو عبد الله ابن فايد . جميع الشروح : ابن قائد بالقاف أو ابن الفائد (٦) ب : ابن الشبلي (٧) ا : قال (٨) ا: ساقطة.

(٩) ب : واتخذه.

يبقى لمن يشهد هذا الأمر همة يتصرف بها، والهمة لا تفعل إلا بالجمعية التي لا متسع[١] لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه ؟ وهذه المعرفة تفرّقه عن هذه الجمعية . فيظهر العارف[٢] التام المعرفة بغاية العجز والضعف. قال بعض الأبدال للشيخ عبد الرزّاق[٣] رضي الله عنه قل للشيخ أبي مدين بعد السلام عليه يا أبا مدين لم لا يعتاص علينا شيء وأنت تعتاص عليك الأشياء : ونحن نرغب في مقامك وأنت لا ترغب في مقامنا؟ وكذلك كان مع كون أبي مدين رضي الله عنه كان عنده ذلك المقام وغيره : ونحن أتم في مقام الضعف والعجز (٥١ — ا)منه. ومع هذا قال له هذا البدل ما قال. وهذا من ذلك القبيل أيضاً . وقال صلى الله عليه وسلم في هذا المقام عن أمر الله له بذلك «ما أدري ما يُفعَلُ بي ولا بكُمْ إن اتبع إلا ما يوحى إليّ». فالرسول بحكم ما يوحى إليه به[٤] ما عنده غير ذلك. فإن أُوحِيَ إليه بالتصرف بجزم[٥] تصرّفَ : وإن مُنِعَ امتنع؛ وإن خُيّر اختار ترْك[٦] التصرف إلا أن يكون ناقص المعرفة. قال أبو السعود لأصحابه المؤمنين به إن الله أعطاني التصرف منذ خمس عشرة سنة وتركناه تظرفاً. هذا لسان إدْلال[٧]. وأما نحن فما تركناه تظرفاً — وهو تركه إيثاراً — وإنما تركناه لكمال المعرفة، فإن المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار. فمتى تصرف العارفُ بالهمة في العالم فعن أمر إلهي وجبر لا باختيار. ولا نشك[٨] أن مقام الرسالة يطلب التصرف لقبول الرسالة التي جاء بها، فيظهر عليه ما يصدقه عند أمته وقومه ليظهر دين الله. والولي ليس كذلك. ومع هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر لأن للرسول

٤

---

(١) ن : لا تتسع (٢) ب : فتظهر للعارف (٣) ن : عبد الرازق

(٤) ساقطة في ن (٥) ب : فإن أوحى الله إليه بالتصرف فيه بجزم (٦) ن : وترك.

(٧) إدلال بالدال من الدلال . ب : إذلال بالذال أي عبودية (٨) ا : شك

الشفقة على قومه، فلا يريد أن يبالغ في ظهور الحجة عليهم ، فإن في ذلك هلاكهم: فيبقي عليهم. وقد علم الرسول أيضاً أن الأمر المعجز إذا ظهر للجماعة (٥١-ب) منهم من يؤمن عند ذلك ومنهم من يعرفه ويجحده ولا يظهر التصديق به ظلماً وعلواً وحسداً؛ ومنهم من يُلحِق ذلك بالسّحر والإيهام. فلما رأت الرسل ذلك وأنه لا يؤمن إلا من [١] أنار الله قلبه بنور الإيمان : ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى إيماناً فلا [٢] ينفع في حقه الأمر المعجز. فقصرت الهمم عن طلب الأمور المعجزة لما لم يعم أثرها في الناظرين ولا في قلوبهم كما قال في حق أكمل الرسل وأعلم الخلق وأصدقهم في الحال « إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » . ولو كان للهمة أثر ولابد، لم يكن أحد أكمل من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أعلى ولا [٣] أقوى همة منه، وما أثّرتْ في إسلام أبي طالب عمّه ، وفيه نزلت الآية التي ذكرناها : ولذلك قال في الرسول إنه ما عليه إلا البلاغ، وقال « ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء ». وزاد في سورة القصص « وهو أعلم بالمهتدين » أي بالذين أعطوه العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة . فأثبت [٤] أن العلم تابع للمعلوم. فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده. وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون ، فلذلك قال «وهو أعلم بالمهتدين». (٥٢ — ا) فلما قال مثل هذا قال أيضاً «ما يبدّل القول لديّ» لأن قولي على حد علمي في خلقي؛ «وما أنا بظلام للعبيد» أي ما قدّرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به. بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه ، فإن كان ظلم فهم الظالمون . ولذلك [٥] قال «ولكن كانوا

---

(١) ب : من قد (٢) «ا» و «ن» : وإلا فلا (٣) « لا » ساقطة في «ب» و «ن»

(٤) ب : وأثبت (٥) ا : وكذلك

أنفسهم يظلمون». فما ظلمهم الله. كذلك ماقلنا لهم إلا ماأعطته ذاتنا أن نقول لهم؛ وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا ولا[١] نقول كذا. فماقلنا إلا ماعلمنا أنَّا نقول . فَلَنا[٢] القول منا، ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم

فالكل منا ومنهم   والأخـــذ عنا وعنهم   ٥

إن لا يكونون منا   فنحـــن لا شك منهم

فتحقق يا ولي هذه الحكمة الملكية في[٣] الكلمة اللوطية فإنهـا لباب المعرفة

فقـد بان لك السر   وقـد اتضح الأمـــر

وقد أُدرج في الشفع   الذي[٤] قيـل هو الوتر   ٦

١٤ ــ فص حكمة قَدَرِيَّة في كلمة عُزَيْرية   ١

اعلم أن القضاء حكم الله[٥] في الأشياء، وحكم الله[٥] في الأشياء على حد علمه بها وفيها . وعلم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات (٥٢ – ب) مما هي عليه في نفسها. والقدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد. فما حَكَمَ القضاء على الأشياء إلا بها . وهذا هو عـــين سر[٦] القدر «لمن كان له قلب[٧] أو ألقى[٨] السمع وهو شهيد». «فلله الحجة البالغة». فالحاكم في التحقيق تابع لعين   ٢ المسألة التي يحكُمُ فيها بماتقتضيه ذاتها. فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك . فكل حاكم محكوم عليه بما حَكَمَ به وفيه: كان الحاكم

---

(١) ساقطة في ب   (٢) في المخطوطات الثلاثة : قلنا، بالقاف، ولكن لا بد أن تكون فلنا بدليل قوله : ولهم   (٣) «ا» و «ن» : من   (٤) نائب فاعل لأدرج

(٥) ا : + تعالى في الحالتين   (٦) ن : مسمى   (٧) ا : قلبا   (٨) ا : وألقى

من كان. فتحقق هذه المسألة فإن القدر ما جُهِلَ إلا[١] لشدة ظهوره، فلم يُعرَف
وكثر فيه الطلب والإلحاح. واعلم أن الرسل صلوات الله عليهم — من حيث هم رسل
لا من حيث هم أولياء وعارفون — على مراتب ما هي عليه أممهم. فما عندهم من العلم
الذي أُرسِلوا به إلا قدر ما تحتاج إليه أمة ذلك الرسول: لا زائد ولا ناقص.
والأمم متفاضلة يزيد بعضها على بعض. فتتفاضل الرسل في علم الإرسال بتفاضل
٣ أممها، وهو قوله تعالى «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض» كما هم أيضاً فيما يرجع
إلى ذواتهم عليهم السلام من العلوم والأحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم،
وهو قوله[٢] «ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض». وقال تعالى في حق الخلق
«والله فضَّل (٥٣ — ا) بعضكم على بعض في الرزق». والرزق منه ما هو روحاني
كالعلوم، وحسيٌّ كالأغذية، وما ينزله الحق إلا بقَدَر معلوم، وهو الاستحقاق الذي
يطلبه الخلق: فإن الله «أعطى كل شيء خَلْقَه» فينزِّل بقدر ما يشاء، وما يشاء[٣]
٤ إلا ما عَلِمَ فحكم به وما علم — كما قلناه[٤] — إلا بما أعطاه المعلوم[٥]. فالتوقيت
٥ في الأصل للمعلوم، والقضاء والعلم والإرادة والمشيئة تبع للقدر[٦]. فسرُّ القدر من
أجلِّ العلوم، وما[٧] يفهِّمه الله تعالى إلا لمن اختصه بالمعرفة التامة. فالعلم به يعطي
الراحة الكلية للعالم[٨] به، ويعطي العذاب الأليم للعالم به أيضاً. فهو يعطي النقيضين.
٦ وبه وصف الحق نفسه بالغضب والرضا[٩]، وبه تقابلت الأسماء الإلهية. فحقيقته
تحكم في الوجود[١٠] المطلق والوجود[١٠] المقيد، لا يمكن أن يكون شيء أتمَّ منها

---

(١) ساقطة في ن (٢) ا : + تعالى (٣) «وما يشاء» ساقطة في ن (٤) ب : قلنا
(٥) ب : + من نفسه (٦) ا : تتبع القدر (٧) ب : وما لا (٨) ب : للعلم
(٩) ب : وبالرضا (١٠) «ب» و«ن» : الموجود في الحالتين.

ولا أقوى ولا أعظم لعموم حكمها المتعدي وغير المتعدي. ولما كانت الأنبياء صلوات الله عليهم لا تأخذ علومها إلا من الوحي الخاص الإلهي، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري، عن إدراك الأمور عَلى ما هي عليه. والإخبار أيضاً يقصر عن إدراك ما لا ينال إلا بالذوق. فلم يبق العلم الكامل إلا[١] في التجلي الإلهي وما يكشف الحق عن أعين البصائر (٥٣ – ب) والأبصار من الأغطية فتدرك الأمور قديمها وحديثها، وعدمها ووجودها، ومُحَالها وواجبها وجائزها على ما هي عليه في حقائقها وأعيانهـا. فلما كان مطلب العُزَيْر على الطريقة الخاصة، لذلك وقع العَتْب عليه كما ورد في الخبر. فلو طلب الكشف الذي ذكرناه ربما كان[٢] لا يقع عليه عتب[٣] في ذلك. والدليل عَلى سذاجة قلبه قوله في بعض الوجوه «أنَّى يُحيْي هذه الله بعد موتها». وأما عندنا فصورته عليه السلام في قوله هذا كصورة إبراهيم عليه السلام في[٤] قوله «رب[٥] أرني كيف تحيي الموتى». ويقتضي ذلك الجوابَ بالفعل الذي أظهره الحق فيه في قوله تعالى «فأماته الله مائة عام ثم بعثه» فقال له «وانظر[٦] إلى العظام كيف نُنْشِزُهَا ثم نكسوها لحماً» فعاين كيف تنبت الأجسام معاينة تحقيق، فأراه الكيفية. فسأل عن القَدَر الذي لا يدرك إلا بالكشف للأشياء في حال ثبوتها في عدمها، فما أُعْطِيَ ذلك فإن ذلك من خصائص الاطلاع الإلهي، فمن المحال أن يعلمه إلا هو فإنها المفاتح[٧] الأُوَل، أعني مفاتح[٨] الغيب التي لا يعلمها إلا هو. وقد يطلع الله من شاء[٩] من عباده علَى بعض الأمور من ذلك.

٧

---

(١) ساقطة في ب (٢) ا : ما كان – ن : كان ما (٣) ب : العتب

(٤) ساقطة في «ا» و «ن» (٥) ساقطة في «ا» و «ن» (٦) ا : انظر (٧) ن : المفاتيح

(٨) ن : مفاتيح (٩) ن : يطالع الله من يشاء

واعلم أنها[١] لا تسمى مفاتح[٢] إلا في حال الفتح ، وحال الفتح هو حال تعلق التكوين بالأشياء ؛ أو قل إن شئت حال تعلق القدرة بالمقدور (٥٤ — ا) ولا ذوق لغير الله[٣] في ذلك . فلا يقع فيها تجلٍّ ولا كشف ، إذ لا قدرة ولا فعل إلا لله[٣] خاصة ، إذ له الوجود المطلق الذي لا يتقيد . فلما رأينا عتب الحق له عليه السلام في سؤاله في القدر علمنا أنه طلب هذا الاطلاع ، فطلب أن يكون له قدرة تتعلق بالمقدور ، وما يقتضي ذلك إلا مَنْ له الوجود المطلق . فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقاً ، فإن الكيفيات لا تدرك إلا بالأذواق . وأما ما رويناه مما أوحى الله[٤] به إليه لئن لم تنته لأمحون[٥] اسمك من ديوان النبوة ، أي أرفع عنك طريق الخبَرِ وأعطيك الأمور على التجلي ، والتجلي لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذي به يقع الإدراك الذوقي ، فتعلْم أنك ما أدركت إلا بحسب استعدادك فتنظر في هذا الأمر الذي طلبْتَ ، فإذا[٦] لم تره تعلم أنه ليس عندك الاستعداد الذي تطلبه وأن ذلك من خصائص الذات الإلهية ، وقد علمت أن الله أعطى كل شيء خلقه : ولم يعطك هذا الاستعداد الخاص ، فما هو خلْقَكَ ، ولو كان خلَقَكَ لأعطاكه الحق الذي أخبر أنه «أعطى كل شيء خلقه» . فتكون أنت الذي تنتهي عن مثل هذا السؤال من نفسك ، لا تحتاج فيه إلى نهي إلهي . وهذه (٥٤ — ب) عناية من الله بالعزيْر عليه السلام عَلِمَ ذلك من علمه وجهله من جهله .

٨ واعلم أن الولاية هي الفلك[٧] المحيط العام ، ولهذا لم تنقطع ؛ ولها الإنباء العام. وأما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعه[٨] . وفي محمد صلى الله عليه وسلم قد انقطعت ،

---

(١) «ا» و «ن» : أنه (٢) ب : بالمفاتيح — ن : مفاتيح (٣) ا : + تعالى في الحالتين
(٤) ا : + تعالى (٥) ا : لأمحن (٦) ا : فما لم (٧) ب : الملك
(٨) ب : المنقطعة

فلا نبي بعده : يعني مشرّعاً أو مشرَّعاً له ، ولا رسول وهو المشرع . وهـذا الحديث قَصَمَ ظهور أوليـاء الله لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة . فلا ينطلق عليه اسمها الخاص بها فإن العبد يريد ألّا يشارك سيده — وهو الله[١] — في اسم ؛ والله[١]لم يتسمّ[٢]بنبي ولا رسول ، وتسمى بالولي واتصف بهذا الاسم فقال «الله[٣]ولي الذين آمنوا» : وقال «هو الولي الحميد» . وهذا الاسم باقٍ جار على عباد الله دنيا وآخـرة . فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة : إلا أن الله لَطَـفَ[٤]بعباده ، فأبقى لهم النبوة العامة التي لا تشريع فيها ، وأبقى لهم التشريع في الاجتهـاد في ثبوت الأحكام ، وأبقى لهم الوراثة في التشريع فقال «العلماء ورثة الأنبياء» . وما ثَمّ ميراث في ذلك إلا فيما اجتهدوا فيـه من الأحكام فشرَّعوه . فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو ولي[٥]وعارف ، ولهذا ، مقامه (٥٥ — ب) من حيث هو عـالم أتم وأكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع . فإذا سمعت أحداً من أهل الله يقول أو ينْقَل إليك عنه أنه قال الولاية أعلى من النبوة ، فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه. أو يقول إن الولي فوق النبي والرسول ، فإنه يعني بذلك في شخص واحـد : وهو أن الرسول عليه السلام — من حيث هو ولي — أتم من حيث هو نبي رسول[٦]؛ لا أن الولي التابع له أعلى منه، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبداً فيما هو تابع له فيه[٧]؛ إذ لو أدركه لم يكن تابعاً[٨]له فافهم. فمرجع الرسول والنبي المشرع إلى الولاية والعلم. ألا ترى الله تعالى قد أمره بطلب الزيادة من العلم لا من غيره فقال له آمِراً «وقل[٩]رَب

٩

---

(١) ا : + تعالى (٢) ب : لم يسم — ا : لا يتسمى (٣) ن : ساقطة

(٤) ب : لطيف لطف — ن : لطيف بعباده (٥) الواو ساقطة في ب

(٦) ن : ورسول (٧) ب : ساقطة (٨) ا : تابع (٩) «ب» و «ن» : قل من غير الواو

زِدْنِي علماً». وذلك أنك تعلم أن الشرع تكليف بأعمال مخصوصة أو نهي عن أفعال مخصوصة ومحلها هذه الدار فهي منقطعة ، والولاية ليست كذلك إذ لو انقطعت لانقطعت من حيث هي كما انقطعت الرسالة من حيث هي . وإذا انقطعت من
١٠ حيث هي لم يبق لها اسم . والولي اسم باق لله تعالى ؛ فهو لعبيده تخلقاً وتحققاً وتعلقاً . فقوله للعزير لئن لم تنته عن السؤال عن ماهية القَدَر لأمحون[١] اسمك من (٥٥ — ب) ديوان النبوة فيأتيك الأمر على الكشف بالتجلي ويزول عنك اسم النبي والرسول ، وتبقى له ولايته . إلا أنه لما دلت قرينة الحال أن هذا الخطاب جرى مجرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه الحالة مع الخطاب أنه
١١ وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار ، إذ النبوة والرسالة خصوص رتبة في[٢] الولاية على بعض ما تحوي عليه الولاية من المراتب . فيعلم أنه أعلى من الولي الذي لا نبوة تشريع عنده ولا رسالة . ومن اقترنت عنده حالة أخرى تقتضيها أيضاً مرتبة النبوة ، يثبت عنده أن هذا وعد لا وعيد . فإن سؤاله عليه السلام مقبول إذ النبي هو الولي الخاص . ويَعْرِف بقرينة الحال أن النبي من حيث له في الولاية هذا الاختصاص محال أن يُقْدِمَ على ما يَعْلَم أن الله يكرهه منه ، أو يقدم على ما يعلم أن[٣] حصوله محال . فإذا اقترنت هذه الأحوال عند من اقترنت عنده[٤] وتقررت عنده ، أخرج هذا الخطاب الإلهي عنده في قوله «لأمحون[٥] اسمك من ديوان النبوة» مخرج الوعد ، وصار خبراً يدل على[٦] علو رتبة باقية، وهي المرتبة الباقية على الأنبياء والرسل في الدار

---

(١) ا : لأمحن (٢) ا : ساقطة (٣) ب : ساقطة (٤) ا : ساقطة
(٥) ا : لأمحن (٦) ب : ساقطة

الآخرة التي ليست بمحلٍّ لِشَرْعٍ[1] يكون عليه أحد من خلـــق الله في جنة ولا نار بعد (٥٦ ـ ا) دخول الناس فيها . وإنمــا قيدناه بالدخول في الدارين — الجنة والنار — لما شرع يوم القيامة لأصحاب الفترات والأطفـــال الصغار والمجانين، فيحشر هؤلاء في صعيد واحد لإقامة العدل والمؤاخذة بالجريمة والثواب العملي في أصحاب الجنة . فإذا حُشِرُوا في صعيد واحد بمعزل عن الناس بعث فيهم نبي من أفضلهم وتمثل لهم نار يأتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم فيقول لهم أنا رسول الحق إليكم، فيقع عندهم التصديق به ويقع التكذيب عندبعضهم. ويقول لهم اقتحموا هذه النار بأنفسكم ، فمن أطاعني نجا ودخل الجنـــة ، ومن عصاني وخالف أمري هلك وكان[2] من أهل النار. فمن امتثل أمره منهم ورمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب العملي ووجد تلك النار برداً وسلاماً . ومن عصاه استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف ليقوم العـــدل من الله في عباده . وكذلك قوله تعالى «يوم يُكْشَفُ عن ساق» أي أمر عظيم من أمور الآخرة؛ «ويُدْعَوْن إلى السجود» وهذا[3] تكليف وتشريع. فمنهم من يستطيع ومنهم من لا يستطيع ، وهم الذين قـــال الله[4] فيهم «ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون» كما لم يستطع في الدنيا امتثالَ أمر الله[4] بعضُ العباد كأبي جهـل وغيره . فهذا قدر ما يبقى[5] من الشرع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول الجنة والنار ، فلهذا قيدناه . والحمد لله[6].

(١) ا : الشرع.　(٢) ب : فكان　(٣) ب : فهذا　(٤) ا : + تعالى

(٥) ا : بقي　(٦) ا : «الحمد لله» ساقطة.

١ ١٥ ــ فص حكمة نَبَوِيَّة في كلمة عيسوية

٢ (٥٦-ب)عن ماءمريم أو عن نفخ جبرين | في صورة البشر الموجود من طين
تكوَّن الروح في ذات مطهرة | من الطبيعــة تدعوها بسجين
لأجل ذلك قد طالت إقامته | فيها فزاد على ألـفٍ بتعيــين
٣ روح من الله لا من غيره فلذا | أحيا الموات وأنشا الطير من طين
حتى يصح له من ربه نَسَبٌ | به يؤثر في العالي وفي الدون
الله طهره جسماً ونزهه | روحاً وصيَّره مثلاً بتكوين

إعلم أن منخصائصالأرواح أنها لا تطأ شيئاً إلا حَيِيَ ذلكالشيء وسَرَت
٤ الحياة فيه . ولهذا قبض السامري قبضة من أثر الرسول الذي هو جبريــل عليه السلام وهو الروح.وكان السامري عالماً بهذا الأمر. فلما عرف أنه جبريل، عرفَ أن الحياة قد سَرَتْ فيما[١]وطىء عليه ، فقبض قبضة من أثر الرسول بالصاد أو بالضاد أي بملء أو بأطراف أصابعه،فنبذها في العِجْلِ فخار العجل، إذ صوْتُ البقر إنما هو خُوَار ؛ ولو أقامه صورة[٢]أخرى لنُسِبَ إليه اسمالصوت الذي لتلك الصورة كالرغاء للإبل والثؤاج للكباش[٣]واليُعَار[٤]للشياه والصــوت للإنسان أو النطق أو الكلام.فذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء يُسمى[٥] لاهوتاً والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح.فسمي[٦]الناسوت(٥٧-ا)روحاً بما قام به . فلما تمثل الروح الأمين الذي هو جبريــل لمريم عليها السلام بشراً

---

(١) ن : فيها (٢) ن : في صورة (٣) ا : للكبش (٤) اليعار بالياء كغراب صوت الغنم (القاموس) – ا : النعار بالنون (٥) «أ» و «» : تسمى بالتاء (٦) ن : يسمى

سويّاً تخيلت أنه بشر يريد مواقعتها ، فاستعاذت بالله منه استعاذة بجمعية منها
لیخلصها الله منه لما تعلم أن ذلك مما لا يجوز . فحصل لها حضور[١] تام مع الله ٥
وهو الروح المعنوي . فلو نفخ فيها في ذلك الوقت على هذه الحالة لخرج عيسى
لا يطيقه أحد لشكاسة خُلِقِهِ لحال أُمّه . فلما قال لها «إنمّا أناَ رَسُول رَبك»
جئت «لأهب لكِ غلاماً زَكياً» انبسطت عن ذلك القبض وانشرح صدرها .
فنفخ فيها في ذلك الحين[٢] عيسى : فكان جبريل ناقلاً كلمة الله[٣] لمريم كما ينقل الرسول كلام
الله[٣] لأمته ، وهو قوله[٣] «وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه» . فسرت الشهوة في مريم : ٦
فخُلِقَ جسم عيسى من ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم من جبريل ، سرى[٤] في
رطوبة ذلك النفخ لأن النفخ من الجسم الحيواني رطبٌ لما فيه من ركن الماء .
فتكوّن جسم عيسى من ماء متوهم وماء محقق ، وخرج على صورة البشر من أجل
أمه ، ومن أجل تمثل جبريل في صورة البشر حتى لا يقع التكوين في هذا النوع
الإنساني إلا على الحكم المعتاد[٥] . فخرج عيسى[٦] يُحْيِي الموتى لأنه روح إلهي ،
وكان الإحياء لله[٧] والنفخ لعيسى ؛ كما كان النفخ لجبريل والكلمة لله . فكان
إحياء عيسى للأموات إحياء محققاً[٨] من حيث ما ظهر عن نفخه كما ظهر هو
عن صورة أمه . وكان إحياؤه أيضاً متوهماً[٩] أنه منه وإنما كان لله . فجمع
بحقيقته التي[١٠] خلق عليها كما قلناه أنه مخلوق من ماء متوهم وماء محقق :
(٥٧ — ب) ينسب إليه الإحياء بطريق التحقيق[١١] من وجه وبطريق التوهم

(١) في المخطوطات الثلاثة : حضوراً تاماً وفي جميع الشروح حضور تام .

(٢) ا : الوقت (٣) ا : + تعالى (٤) ن : بل سرى (٥) ب : + «فإن تكوين عيسى كان في هذا النوع» (٧) ا : + تعالى (٨) ا : + عليه السلام

(٨) ن : ساقطة — ا : محقق (٩) ا : متوهم (١٠) «ب» و «ن» : لحقيقته باللام

(١١) ب : التحقق.

من وجه ؛ فقيل فيه من طريق التحقيق «ويحيي الموتَى» ؛ وقيل فيه من طريق التوهم «فتنفخ فيه فيكُون طـَيراً[١] بإذْن الله» فالعامل في المجرور «يكون» لا قوله[٢] «تنفخ» . ويحتمل أن يكون العامل فيه تنفخ ، فيكون طائراً من حيث صورته الجسمية الحسية . وكذلك «تبرىء الأكمه والأبرص» وجميع ما ينسب[٣] إليه وإلى إذْنِ الله وإذْنِ الكناية في مثل قوله بإذني وبإذن[٤] الله . فإذا تعلق المجرور «بتنفخ» فيكون النافخ مأذوناً له في النفخ ويكون الطائر عن[٥] النافخ بإذن الله . وإذا كان النافخ نافخاً لا عن الإذن ، فيكون التكوين للطائر طائراً بإذن الله ، فيكون العامل عند ذلك «يكون». فلولا أن في الأمر توهماً وتحققاً ما قَبِلَتْ هذه الصورة هذين الوجهين. بل لها هذان الوجهان لأن النشأة العيسوية تعطي ذلك . وخرج عيسى من التواضع إلى أن شُرِّعَ لأمته أن «يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون» وأن أحدهم إذا لطم في خده وضع الخدّ الآخر لمن لطمه ، ولا يرتفع عليه ولا يطلب القصاص منه. هذا له من جهة أمه ، إذ المرأة لها السُّفل ، فلها التواضع لأنها تحت الرجل حكماً وحساً . وما كان فيه من قوة الإحياء والإبراء فمن جهة نفخ جبريل في صورة البشر . فكان عيسى يحيي الموتى بصورة (٥٨ — ا) البشر . ولم يأت جبريل في صورة البشر وأتى في صورة غيرها من صور الأكوان العنصرية من حيوان أو نبات أو جماد لكان عيسى لا يحيي إلا حتى يتلبس بتلك الصورة ويظهر فيها . ولو أتى جبريل أيضاً بصورته النورية الخارجة عن العناصر والأركان ـ إذ لا يخرج عن طبيعته ـ لكان

(١) «ا» و «ب» : طائراً (٢) «ن» و «ب» : ساقطة (٣) «ب» و «ن» : نسب
(٤) ن : وإذن (٥) ن : من.

عيسى لا يحيي الموتى إلا حتى يظهر في تلك الصورة الطبيعية النورية لا العنصُرية مع الصورة البشرية من جهة أمه . فكان يقال فيه عند إحيائه الموتى هو لاهو؛ وتقع الحيرة في النظر إليه كما وقعت في العاقل عند النظر الفكري إذا رأى شخصاً بشرياً من البشر يحيي الموتى ، وهو من الخصائص الإلهية ، إحياء النطق لا إحياء الحيوان ، بقي الناظر حائراً ، إذ يرى الصورة بشراً بالأثر[١] الإلهي .

٩ فأدى بعضهم فيه إلى القول بالحلول، وأنه هو الله بما أحيا به من الموتى، ولذلك نُسبوا إلى الكفر وهو الستر لأنهم ستروا الله الذي أحيا الموتى بصورة بشرية[٢] عيسى . فقال تعالى «لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم» فجمعوا بين الخطأ والكفر[٣] في تمام الكلام كله لأنه[٤] لا بقولهم هو الله ، ولا بقولهم ابن مريم ، فعدلوا بالتضمين من الله من حيث إحياء[٥] الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم ابن مريم وهو ابن مريم بلا شك (٥٨ — ب). فتخيل السامع أنهم نسبوا الألوهية[٦] للصورة وجعلوها عين الصورة وما فعلوا ، بل جعلوا الهوية[٧] الإلهية ابتداء في صورة بشرية هي ابن مريم، ففصلوا بين الصورة والحكم[٨]، لا[٩] أنهم جعلوا الصورة عين الحكم كما كان جبريل في صورة البشر

١٠ ولا نفخ ، ثم نفخ ، ففصل بين الصورة والنفخ وكان[١٠] النفخ من الصورة ، فقد كانت ولا نفخ ، فما هو النفخ من حدها الذاتي . فوقع الخلاف بين أهل الملل في

---

(١) ن : والأثر إلهياً (٢) «ا» و «ن» : بشرة (٣) ا : ساقطة .

(٤) الضمير في «لأنه» عائد على الجمع بين الخطأ والكفر. فالمعنى أن الجمع بين الخطأ والكفر لم يكن بقولهم إن المسيح هو الله أو إنه ابن مريم . وجميع الشراح عدا جامي والقيصري يسقط «لأنه» فالمعنى على إسقاطها أنهم جمعوا بين الخطأ والكفر لا بقولهم إن المسيح هو الله أو إنه ابن مريم - بل بشيء آخر سنذكره بعد(راجع جامي ج ٢ ص ١٦٤ والقيصري ص ٢٥٦)

(٥) ن : حيث أحيا (٦) ب : الألوهة (٧) ا : ألوهية (٨) المراد بالحكم هنا المحكوم عليه (٩) «ب» و «ن» : إلا أنهم (١٠) ا : وإن كان .

عيسى ما هو ؟ فمَنْ نـَاظـَرَ فيه من حيث صورته الإنسانية البشرية فيقول هو ابن مريم؛ومن ناظر فيه من حيث الصورة الممثلة البشرية فينسبه[١] لجبريل؛ ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من إحياء الموتى فينسبه إلى الله بالروحية، فيقول روح الله ، أي به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه . فتارة يكون الحق فيه متوَّهماً ـ اسم مفعول ـ وتارة يكون المَلـَكُ فيه متوهماً ؛ وتارة تكون البشرية[٢] الإنسانية[٣] فيه متوهمة : فيكون عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه. فهو كلمة الله وهو روح الله وهو عبد الله ، وليس ذلك في الصورة الحسية لغيره، بل كل شخص منسوب إلى أبيه الصوري لا إلى النافخ روحه في الصورة البشرية.

١١ فإن الله إذا سوَّى الجسم الإنساني كما قال تعالى «فإذا سوَّيْتُه» نفخ فيه هو تعالى من روحه (٥٩ — ا) فنسب الروح في كونه وعينه إليه تعالى . وعيسى

١٢ ليس كذلك ، فإنه اندرجت تسوية جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحي، وغيره كما ذكرناه لم يكن مثله . فالموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفد[٤]، فإنها عن «كن» ، وكن كلمة الله . فهل تنسب الكلمة إليه بحسب ما هو عليه فلا تعلم ماهيتها ، أو يَـتْنزِل هو تعالى إلى صورة من يقول «كن» فيكون قول كن حقيقة لتلك الصورة التي نَزَل إليها وظهر فيها ؟ فبعض العارفين يذهب إلى الطرف الواحد ، وبعضهم[٥] إلى الطرف الآخر ، وبعضهم يحار في الأمر ولا يدري . وهذه مسألة لا يمكن أن تـُعْرَف إلا ذوقاً كأبي يزيد[٦] حين نفخ في النملة التي قتلها فحييت فعلم عند ذلك بمَنْ ينفخ فنفخ فكان عيسوي المشهد . وأما الإحياء المعنوي بالعلم فتلك الحياة الإلهية الدائمة[٧] العليَّة النورية التي

---

(١) ا: فنسبه (٢) ن : البشرة (٣) ت : الأنسية (٤) ا : تنفذ بالذال

(٥) ن : وبعضهم يذهب (٦) ا: أبي يزيد رحمه الله تعالى و «ب»:أبي يزيد البسطامي .

(٧) ن : الداءِمة العلية — ب : الإلهية الذاتية العلية .

قال الله فيها «أوَ مَنْ كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس» فكلُّ من أحيا[١] نفساً ميتة بحياة علمية[٢] في مسألة خاصة متعلقة بالعلم بالله، فقد أحياه بها وكانت له نوراً يمشي به في الناس أي بين أشكاله في الصورة .

فلولاه ولولانا	لما كان الذي كانا
فإنا أعْبُدٌ حقاً	وإن الله مولانا
وإنا عينه فاعلم	إذا ما قلت إنسانا ١٣
فلا تُحْجَبْ بإنسان	فقد أعطاك برهانا
(٥٩ — ب) فكن حقاً وكن خلقاً	تكن بالله رحمانا
وغذ خلقه منه	تكن رَوْحاً وَريحانا ١٤
فأعطيناه ما يبدو	به فينا وأعطانا
فصار الأمر مقسوماً	بإياه وإيانا
فأحياه الذي يدري	بقلبي حين أحيانا
فكنا فيه أكواناً	وأعياناً وأزمانا
وليس بدائم فينا	ولكن ذاك أحيانا

ومما يدل على ما ذكرناه في أمر النفخ الروحاني مع صورة البشر العنصري هو[٣] أن الحق وصف نفسه بالنَّفَس الرحماني ولا بد لكل موصوف بصفة أن يتبع الصفةَ جميعُ ما تستلزمه تلك الصفة. وقد عرفت أن النَّفَسَ في المتنفس ما

---

(١) ب : يحيي (٢) ب : علمه (٣) ا : فلأن

١٥ يستلزمه . فلذلك قبِل النَّفَس الإلهي صور العالم . فهو[١] لها كالجوهر الهيولاني؛ وليس إلا عين الطبيعة . فالعناصر[٢] صورة من صور الطبيعة[٢]. وما فوق العناصر وما تولد عنها فهو أيضاً من صور الطبيعة وهي الأرواح العلوية التي

١٦ فوق السموات السبع . وأما أرواح السموات السبع وأعيانها فهي عنصرية ، فإنها من دخان[٣] العناصر المتولد عنها ، وما تكوّن[٤] عن كل سماء من الملائكة فهو منها، فهم عنصريون ومَنْ فوقهم طبيعيون: ولهذا وصفهم الله بالاختصام ـ أعني الملأ الأعلى ـ لأن الطبيعة متقابلة ، والتقابل الذي في الأسماء الإلهية (٦٠ ـ ا) التي هي النِّسَب ، إنما أعطاه النَّفَس . ألا ترى الذات الخارجة عن هذا الحكم

١٧ كيف جاء فيها الغِنَى عن العالمين . ؟ فلهذا أُخْرِجَ العالم على صورة من أوجدهم، وليس إلا النَّفَس الإلهي . فبما فيه من الحرارة علا ، وبما فيه من البرودة والرطوبة سَفُلَ ، وبما فيه من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل . فالرسوب للبرودة والرطوبة. ألا ترى الطبيب إذا أراد سَقْيَ دواء لأحد ينظر في قارورة مائه،

١٨ فإذا رآه راسباً علم أن النضج قد كمل فيسقيه الدواء ليسرع في النجح[٥]. وإنما يرسب لرطوبته[٦] وبرودته الطبيعية . ثم إن هذا الشخص الإنساني عَجَنَ[٧] طينته بيديه وهما متقابلتان وإن كانت كلتا يديه يميناً[٨]، فلا خفاء بما بينهما من الفرقان ، ولو لم يكن[٩] إلا كونهما اثنين أعني يدين ، لأنه لا يؤثر في الطبيعة

١٩ إلا ما[١٠] يناسبها وهي متقابلة . فجاء باليدين : ولما أوجده باليدين سماه بَشَراً للمباشرة اللائقة بذلك الجناب باليدين المضافتين إليه . وجعل ذلك من

---

(١) ا : فهي (٢ – ٢) ب : ساقط (٣) إشارة إلى قوله تعالى : «ثم استوى إلى السماء وهي دخان» (٤) ا : يكون بالياء (٥) ن : النضج (٦) ب : من قوله «لرطوبته» إلى قوله «بيديه» ساقطة في ب (٧) أي الله (٨) ا : يمين (٩) أي الفرقان (١٠) ن : ما كان

عنايته بهذا النوع الإنساني فقال لمن أبى عن السجود له « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ استكبرت » على من هو مثلك – يعني عنصرياً – أم كنت من العالين »عن[١] العنصر ولست كذلك. ويعني بالعالين من علا بذاته عن أن يكون في نشأته النورية عنصرياً وإن كان طبيعياً. فما فَضَلَ الإنسانُ غيرَه من الأنواع العنصرية إلا بكونه بشراً من طين؛ فهو أفضل نوع من كل ما خلق[٢] (٦٠–ب) من العناصر من غير مباشرة . والإنسان في الرتبة فوق الملائكة الأرضية والسماوية ؛ والملائكة العالون خير من هذا النوع الإنساني بالنص الإلهي . فمن أراد أن يعرف النَّفَسَ الإلهي فليعرف العالم فإنه من عرف نفسه عرف ربه الذي ظهر فيه : أي العالم ظهر في نَفَسِ الرحمن الذي نفّس الله به عن الأسماء الإلهية ما تجده من[٣] عدم ظهور آثارها. فامتنّ على نفْسه بما أوجده في نَفَسِه؛ فأول أثر كان للنَّفَس إنما كان في ذلك الجناب ، ثم لم يزل الأمر ينزل بتنفيس العموم إلى آخر ما وجد . ٢٠

٢١

فالكل في عين النَّفَس	كالضوء في ذات الغلس
والعلم بالبرهان في	سلخ النهار لمن نعس
فيرى الذي قد قلته	رؤيا تدل على النَّفَس
فيريحه من كل غم	في تلاوته «عبس»
ولقد تجلى للذي	قد جاء في طلب القبس
فرآه ناراً وهو نو	ر في الملوك وفي العسس

(١) ب : عنه (٢) ا : تضيف «الله» في الهامش. (٣) ن : عن

فإذا فهمت مقالتي تعلم بأنك مبتئس[١]
لو كان[٢] يطلب غير ذا لرآه فيــه وما نكس

٢٢ (٦١ — ا) وأما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها الحق في مقام « حتى نعلم » ويعلم، استفهما عما نسب إليها هل هو حق أم لا مع علمه الأول بهل وقع ذلك الأمر أم لا فقال له « أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ». فلا بد في الأدب من الجواب للمستفهم لأنه لما تجلى له في هذا المقام وهــذه الصورة اقتضت الحكمة الجواب في التفرقة بعين الجمع ، فقال : وقدّم التنزيه « سبحانك » فحدد بالكاف التي تقتضي المواجهة والخطاب « ما يكون لي » من حيث أنا لنفسي دونك « أن أقول ما ليس لي بحق » أي ما تقتضيه هويتي ولا ذاتي . « إن كنت قلته فقد علمته » لأنك أنت القائل ، ومن قال أمراً فقد علم ما قال ، وأنت اللسان الذي أتكلم به كما أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربه في الخبر الإلهي فقال « كنت لسانه الذي يتكلم به » . فجعل هويته عين لسان المتكلم ، ونسب الكلام إلى عبده . ثم تمم العبد الصالح الجواب بقوله « تعلم ما في نفسي » والمتكلم الحق ، ولا أعلم ما فيها . فنفى العلم عن هوية عيسى من حيث هويته لا من حيث إنه قائل وذو أثر. « إنك أنت » فجاء بالفصل[٣] والعماد تأكيداً للبيان واعتماداً عليه ، إذ لا يعلم الغيب إلا الله . ففرق[٤] وجمع ، ووحّد وكثر ، ووسّع وضيّق ثم قال متمماً للجواب « ما قلت لهم إلا ما أمرتني به » فنفى أولاً[٥] مشيراً إلى أنه ما هو[٦]. ثم أوجب القول

---

(١) ن مقتبس بالقاف (٢) أي موسى — يطلب غير ذا ، أي غير النار

(٣) أي ضمير الفصل والعماد وهو « أنت » (٤) ب : وفرق (٥) ن : ساقطة

(٦) جميع الشروح : ما هو ثمة ، ساقطة من المخطوطات الثلاثة .

(٦١ — ب) أدباً مع المستفهم ، ولو لم يفعل ذلك[١] لاتصف بعدم علم الحقائق وحاشاه من ذلك، فقال «إلا ما أمرتني به» وأنت المتكلم على لساني وأنت لساني.

٢٣ فانظر إلى هذه التنبئة[٢] الروحية الإلهية ما ألطفها وأدقها ؛ « أن اعبدوا الله » فجاء بالاسم « الله » لاختلاف العبّاد في العبادات واختلاف الشرائع ؛ لم يخص اسماً خاصاً دون اسم ، بل جاء بالاسم الجامع للكل. ثم قال «ربي وربكم » ، ومعلوم أن نسبته إلى موجود ما بالربوبية ليست عين نسبته إلى موجود آخر ، فلذلك فصّل بقوله « ربي وربكم » بالكنايتين كناية المتكلم وكناية المخاطب .

٢٤ « إلا ما أمرتني به » فأثبت نفسه مأموراً وليست سوى عبوديته[٣] ، إذ لا يؤمر إلا مَنْ يتصوَّر منه الامتثال وإن لم يفعل . ولما كان الأمر ينزل بحكم المراتب ، لذلك ينصبغ كل من ظهر في مرتبةٍ مّا بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة : فمرتبة المأمور لها حكم يظهر في كل مأمور ، ومرتبة الآمر لها حكم يبدو في كل آمر . فيقول الحق « أقيموا الصلاة » فهو الآمر والمكلّف والمأمور . ويقول العبد « رب اغفر لي » فهو الآمر والحق المأمور . فما يطلب الحق من العبد بأمره هو بعينه يطلبه[٤] العبد من الحق بأمره[٥] . ولهذا كان كل دعاء مجاباً[٦] ولا بد ، وإن تأخر كما يتأخر بعض المكلفين ممن أقيم مخاطَباً بإقامة الصلاة فلا يصلي في وقت فيؤخر الامتثال (٦٢ — ا) ويصلي في وقت آخر إن كان متمكناً من ذلك . فلا بد من الاجابة ولو بالقصد . ثم قال « وكنت عليهم » ولم يقل على نفسي معهم كما قال ربي وربكم . « شهيداً ما دمت فيهم » لأن الأنبياء

---

(١) «ا» و «ب» : كذلك (٢) هذه هي قراءة القيصري وقد أخذت بها (شرح القيصري ص ٢٦٨). أما المخطوطات الثلاثة فتقرؤها : التثنية وهي قراءة يخطئها هذا الشارح (٣) ا: عبودية

(٤) يطلب: في المخطوطات الثلاثة (٥) أي أمر العبد (٦) «ن» و «ا» : يجاب.

شهداء على أممهم ما داموا [١] فيهم. « فلما توفيتني »: أي رفعتني إليك وحجبتهم عني [٢] وحجبتني عنهم « كنت أنت الرقيب عليهم » في غير مادتي ، بل [٣] في موادهم إذ كنت بصرهم الذي يقتضي المراقبة . فشهود الإنسان نفسه شهود الحق إياه . وجعله بالاسم الرقيب لأنه جعل الشهود له فأراد أن يفصل بينه وبين ربه حتى يعلم أنه هو لكونه عبداً [٤] وأن الحق هو الحق لكونه رباً له ، فجاء لنفسه بأنه شهيد وفي الحق بأنه رقيب؛ وقدمهم في حق نفسه فقال « عليهم شهيداً ما دمت فيهم » إيثاراً لهم في التقدم وأدباً ، وأخرهم في جانب الحق عن الحق في قوله « الرقيب عليهم » لما يستحقه الرب من التقديم بالرتبة . ثم أعلم [٥] أن للحق الرقيب الاسمَ الذي جعله عيسى لنفسه وهو الشهيد في قوله عليهم شهيداً. فقال «وأنت على كل شيء شهيد ».فجاء «بكل» للعموم و«بشيء» لكونه أنكر النكرات . وجاء بالاسم الشهيد ، فهو الشهيد على كل [٦] مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود . فنبه على أنه تعالى هو الشهيد على (٦٢ — ب) قوم عيسى حين قال « وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم » . فهي شهادة الحق في مادة عيسوية كما ثبت أنه لسانه وسمعه وبصره . ثم قال كلمة عيسوية ومحمدية : أما كونها عيسوية فإنها قول عيسى بإخبار الله عنه في كتابه ؛ وأما كونها محمدية فلموقعها [٧] من محمد صلى الله عليه وسلم بالمكان الذي وقعت منه ، فقام بها ليلة كاملة يرددها لم يعدل [٨] إلى غيرها حتى مطلع الفجر . « إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم ». و « هم » ضمير الغائب كما أن « هو » ضمير الغائب [٩] .

---

(١) ن : ما كانوا (٢) « وحجبتهم عني » ساقطة في ن (٣) ن : ساقطة
(٤) ب : عبداً في الواقع (٥) ا : ساقطة (٦) ا : كل شيء
(٧) ب : فلوقوعها (٨) ب : لم يعد (٩) ن : للغائب

كما قال «هم الذين كفروا» بضمير الغائب، فكان[1] الغيب ستراً لهم عما يراد بالمشهود الحاضر. فقال «إن تعذبهم» بضمير الغائب وهو عين الحجاب الذي هم فيه عن الحق. ٢٥

فذكّرهم اللهَ قبل حضورهم حتى إذا حضروا تكون الخميرة قد تحكمت في العجين فصيرته مثلها. «فإنهم عبادك» فأفرد الخطاب للتوحيد الذي كانوا عليه. ولا ذلة أعظم من ذلة العبيد[2] لأنهم لا تصرف لهم في أنفسهم. فهم[3] بحكم ما يريده[4] بهم سيدهم ولا شريك له فيهم فإنه قال «عبادك» فأفرد. والمراد بالعذاب[5] إذلالهم ولا أذل منهم لكونهم عباداً. فذواتهم تقتضي أنهم أذلاء، فلا تذلهم فإنك لا تذلهم بأدون مما هم فيه من كونهم عبيداً. «وإن تغفر لهم» أي تسترهم عن إيقاع العذاب الذي يستحقونه بمخالفتهم[6] أي تجعل لهم غفراً[7] يسترهم عن ذلك ويمنعهم منه. «فإنك أنت العزيز[8]» (٦٣ — ا) أي المنيع الحمى. وهذا الاسم إذا أعطاه الحق لمن أعطاه من عباده تسمى الحق بالمعز، والمُعطَى له هذا الاسمُ بالعزيز. فيكون منيع الحمى عما يريد به المنتقم والمعذب من الانتقام والعذاب. وجاء بالفصل والعماد أيضاً تأكيداً للبيان ولتكون الآية على مساق واحد في قوله «إنك أنت علام الغيوب» وقوله «كنت أنت الرقيب عليهم». فجاء أيضاً «إنك أنت العزيز الحكيم». فكان سؤالاً من النبي عليه السلام وإلحاحاً منه على ربه في المسألة ليلته الكاملة إلى طلوع الفجر يرددها[9] طلباً للإجابة. فلو سمع الإجابة في أول سؤال ما كرّر. فكان الحق يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب عرضاً مفصلاً فيقول له في ٢٦

---

(١) ب : وكان (٢) ا : العبد (٣) ا :ساقطة (٤) ا : ما يريد
(٥) ا : بالعباد (٦) ب: بمخالفهم (٧) ب : غفوراً (٨) ا : العزيز الحكيم
(٩) ب : يردها.

عرْض عرْض[١] وعين عين «إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم» . فلو رأى في ذلك العرض ما يوجب تقديم الحق وإيثار جنابه لدعا عليهم َلا لَـهُمْ. فما عرض عليه إلا ما استحقوا[٢] به ما تعطيه هذه الآية من التسليم لله والتعريض لعفوه[٣]. وقد ورد أن الحق إذا أحب صوت عبده في دعائه إياه أخـَّر الاجابة عنه حتى يتكرر ذلك منه حباً فيه لا إعراضاً عنه، ولذلك[٤] جاء بالاسم الحكيم؛ والحكيم هو الذي يضع الأشياء مواضعها[٥] ولا يَعـْدل بها عما تقتضيه وتطلبه حقائقها بصفاتها. فالحكيم العليم[٦] بالترتيب. فكان صلى الله عليه وسلم بترداد هذه الآية على علم عظيم من الله تعالى. فمن تلا (٦٣ — ب) فهكذا[٧] يتلو، وإلا فالسكوت أولى به. وإذا وفق الله عبداً[٨] إلى النطق[٩] بأمر ما فما وفقه الله إليه إلا وقد أراد إجابته فيه وقضاء حاجته، فلا يستبطىء أحد ما يتضمنه ما وُفق له، وليثابر مثابرة رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذه الآية في جميع أحواله حتى يسمع بأذنه أو بِسَمْعِهِ كيف شئت أو كيف أسمعك الله الاجابة. فإن جازاك بسؤال اللسان أسمعك بأذنك، وإن جازاك بالمعنى أسمعك بسمعك.

---

(١) ا : عرض عليه — ن : عرض فقط (٢) ا : يستحقوا (٣) ن : لغيره
(٤) «ا» و «ن» : وكذلك (٥) ب : في مواضعها (٦) أي الذي يعلم الترتيب
(٧) ن : بها بدلاً من هكذا (٨) «ب» و «ن» العبد (٩) «ب» و «ن» : نطق .

١٦ — فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية ١

« إنه » يعني الكتاب « من سليمان ؛ وإنه » أي مضمون الكتاب « بسم الله الرحمن الرحيم » . فأخذ بعض الناس في تقديم اسم سليمان على اسم الله تعالى ولم يكن كذلك. وتكلموا في ذلك بما لا ينبغي مما لا يليق بمعرفة سليمان عليه السلام بربه . وكيف يليق[١] ما قالوه[٢] وبلقيس تقول فيه « أُلقي إليَّ كتاب كريم » أي يكْرُمُ عليها [٣] . وإنما حملهم على ذلك ربما تمزيق كسرى كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وما مزقه حتى قرأه كله وعرف مضمونه . فكذلك كانت تفعل بلقيس لو لم توفق لما وفقت له . فلم يكن يحمي الكتابَ عن الاحراق لحرمة[٤] صاحبه تقديم اسمه عليه السلام على اسم الله عز وجل ولا تأخيره. (٦٤ — ا) ٢

فأتى سليمان بالرحمتين: رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللتان هما الرحمن الرحيم . فامتن بالرحمن وأوجب بالرحيم . وهذا الوجوب من الامتنان. فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمن. فإنه [٥] كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحق من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد ، حقاً على الله تعالى أوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة — أعني رحمة الوجوب. ومن كان من العبيد بهذه المثابة فإنه يعلم مَنْ هو العامل منه . والعمل مقسَّم على ثمانية أعضاء من الإنسان. وقد أخبر الحق أنه تعالى هُوِيّة كل عضو منها ، فلم يكن العامل غير الحق ، والصورة ٣ ٤

---

(١) ب : ما يليق (٢) ن : ما قالوا (٣) ن : علينا (٤) «ا» و «ب» : بحرمة بالباء - وفي العبارة تقديم وتأخير تقديره فلم يكن يحمي الكتاب عن الإحراق تقديم اسمه (أي اسم سليمان) لحرمة صاحبه ولا تأخيره (٥) ا : فإنه تعالى .

للعبد ، والهوية مدرجة فيه أي في اسمه لا غير لأنه تعالى عين ما ظهر . وسمي خلقاً وبه كان الاسم الظاهر والآخِر للعبد ؛ وبكونه لم يكن ثم كان. وبتوقف ظهوره عليه وصدور العمل منه كان الاسم الباطن والأول . فإذا رأيت الخلق رأيت الأول والآخر والظاهر والباطن . وهذه معرفة لا يغيب عنها سليمان ،بل ٥ هي من المُلْك الذي لا ينبغي لأحد من بعده، يعني الظهور به في عالم الشهادة. فقد أوتي محمد صلى الله عليه وسلم ما أوتيه سليمان، وما ظهر به : فمكّنه الله تعالى تمكين قهر من العفريت (٦٤ - ب) الذي جاءه بالليل ليفتك [١] به فهمّ بأخذه وربطه بسارية من سواري المسجد حتى يصبح فتلعب به ولدان المدينة ، فذكر دعوة سليمان عليه السلام فرده الله [٢] خاسئاً . فلم يظهر عليه السلام بما أقْدِرَ عليه وظهر بذلك سليمان[٣]. ثم قوله « مُلْكاً » فلم يعم، فعلمنا أنه يريد ملكاً ما . ورأيناه قد شورك في كل جزء من الملك الذي أعطاه الله ، فعلمنا أنه ما اختص إلا بالمجموع من ذلك ، وبحديث[٤] العفريت ، أنه ما اختص إلا بالظهور . وقد يختص بالمجموع والظهور. ولو لم يقل صلى الله عليه وسلم في حديث العفريت « فأمكنني الله منه » لقلنا إنه لما همّ بأخذه ذكّره[٥] الله دعوة سليمان ليعلم أنه لا يُقْدِره الله على أخذه . فرده الله خاسئاً . فلما قال فأمكنني الله منه علمنا أن الله تعالى قد وهبه التصرف فيه . ثم إن الله ذكّره فتذكر دعوة سليمان فتأدب معه، فعلمنا من هذا أن الذي لا ينبغي لأحد من الخلق بعد سليمان الظهورُ بذلك في العموم. وليس غرضنا من هذه المسألة إلا الكلام والتنبيه على الرحمتين اللتين ذكرهما سليمان في الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب الرحمن الرحيم. فقيد

---

(١) ب : ليضل به (٢) ا : + تعالى (٣) ا : + عليه السلام (٤) بحديث من غير الواو (٥) ب : ذكر .

رحمة الوجوب (٦٥ – ا) وأطلق رحمة الامتنان في قوله تعالى« ورحمتي وسعت كل شيء » حتى الأسماء الإلهية ،أعني حقائق النسب . فامتن عليها بنا . فنحن نتيجة رحمة الامتنان بالأسماء الالهية والنسب[١] الربانية . ثم أوجبها على نفسه بظهورنا لنا وأعلمنا أنه[٢] هويتنا لنعلم أنه ما أوجبها على نفسه إلا لنفسه . فما خرجت[٣] الرحمة عنه . فعلى من امتن وما ثَمَّ إلا هو؟ إلا أنه لا بد من حكم لسان التفصيل لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم، حتى يقال إن هذا أعلم من هذا مع أحدية العين. ومعناه معنى نقص تعلق الارادة عن تعلق العلم؛ فهذه مفاضلة في الصفات الإلهية، وكمال تعلق الإرادة وفضلها وزيادتها على تعلق[٤] القدرة . وكذلك السمع[٥] والبصر الإلهي . وجميع الأسماء الإلهية على درجات في تفاضل بعضها على بعض . كذلك تَفَاضُلُ ما ظهر في الخلق من أن يقال هذا أعلم من هذا مع أحدية العين. وكما أن كل اسم إلهي إذا قدمته سميته بجميع الأسماء ونعتّه بها، كذلك فيما يظهر من الخلق فيه أهلية كل ما فوضل به . فكل جزء من العالَم مجموع العالَم ، أي هو قابل للحقائق متفرقات[٦] العالم كله[٧] ؛ فلا يقدح قولنا إن زيداً دون عمرو في العلم أن تكون هوية الحق عين زيد وعمرو ، وتكون (٦٥ – ب) في عمرو[٨] أكمل وأعلم منه في زيد ، كما تفاضلت الأسماء الإلهية وليست غير[٩] الحق . فهو تعالى من حيث هو عالم أعم في التعلق من حيث ما هو مريد وقادر ، وهو هو ليس غيره . فلا تعلمه هنا يا ولي وتجهله هنا ، وتثبته هنا وتنفيه هنا إلا إن أثبتّه بالوجه الذي أثبت نفسه، ونفيتَه عن كذا بالوجه الذي نفى نفسه كالآية الجامعة للنفي والإثبات في حقه حين

---

(١) ن : النسب من غير الواو (٢) ب : أنه هو (٣) ب : أخرجت
(٤) ن : بعض تعلق (٥) ن : السمع الإلهي (٦) ب : مفترقات
(٧) ب : ساقطة (٨) ب : ويكون عمرو (٩) : ب عين الحق.

٨ قال « ليس كمثله شيء » فنفى ؛ « وهو السميع البصير » فأثبت بصفة تعم كل
٩ سامع بصير من حيوان: وما ثَمَّ إلا حيوان إلا أنه بطن في الدنيا عن إدراك
بعض الناس ، وظهر في الآخرة لكل الناس ، فإنها الدار [١] الحيوان ، وكذلك
الدنيا إلا أن حياتها مستورة عن بعض العباد ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين
١٠ عباد الله [٢] بما يدركونه من حقائق العالم. فمن عم إدراكه كان الحق فيه أظهر في
الحكم ممن ليس له ذلك العموم. فلا تُحْتَجب بالتفاضل وتقول لا يصح كلام من
يقول إن الخلق[٣] هوية الحق بعد ما أريتك التفاضل في الأسماء الإلهية التي لا
تشك أنت أنها هي الحق ومدلولُهَا المسمى بها وليس إلا الله تعالى . ثم إنه كيف
يقدِّم سليمانُ اسمه على اسم الله كما زعموا (٦٦ — ا) وهو من جملة من[٤] أوجدته
الرحمة : فلا بد أن يتقدم الرحمنُ الرحيمُ ليصح استناد المرحوم . هذا [٥]
عكس الحقائق : تقديم من يستحق التأخير وتأخير من يستحق التقديم في الموضع
الذي يستحقه . ومن حكمة بلقيس وعلو علمها كونها لم تذكر من ألقى إليها
الكتاب ؛ وما عملت [٦] ذلك إلا لتعلِّم أصحابها أن لها اتصالاً إلى أمور لا
يعلمون طريقها ، وهذا من التدبير الإلهي في الملك ، لأنه إذا جُهِلَ طريق
الإخبار الواصل للمَلِك خاف أهل الدولة على أنفسهم في تصرفاتهم ، فلا
يتصرفون إلا في أمر إذا وصل إلى سلطانهم عنهم يأمنون غائلة ذلك التصرف .
فلو تعين لهم على يدي مَنْ تصل الأخبار إلى ملكهم لصانعوه [٧] وأعظموا له
الرِّشا حتى يفعلوا ما يريدون ولا يصل ذلك إلى ملكهم . فكان قولها « ألقي
إليَّ » ولم تسم من ألقاه سياسة[٨] منها أورثت الحذر منها في أهل مملكتها وخواص

---

(١) ن : الذات (٢) ب : ساقطة (٣) ب : الحق (٤) ا : ما
(٥) ن : هكذا (٦) ن : علمت — ب : علت (٧) ن : لضايقوه (٨) ا : بسياسة

مدبّريها [١]؛ وبهذا استحقت التقدم [٢] عليهم. وأما [٣] فضل العالِم من الصنف ١١
الإنساني على العالِم من الجن بأسرار التصريف وخواص الأشياء ، فمعلوم بالقدر الزماني: فإن رجوع الطرف (٦٦ — ب) إلى الناظر به [٤] أسرعُ من قيام القائم من مجلسه ، لأن حركة البصر في الإدراك إلى ما يدركه أسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه ، فإن الزمان الذي يتحرك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلق بمبْصَره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور [٥] : فإن زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلك الكواكب الثابتة ، وزمان رجوع طرفه إليه هو [٦] عين زمان عدم إدراكه . والقيام من مقام الانسان ليس كذلك : أي ليس له هذه السرعة . فكان آصف ابن برخيا أتم في العمل من الجن ؛فكان [٧] عين قول آصف بن برخيا عين الفعل في الزمن الواحد. فرأى [٨] في ذلك الزمان بعينه سليمانُ عليه السلام عرشَ بلقيس مستقراً عنده لئلا يتخيل أنه أدركه وهو في مكانه من غير انتقال، ولم يكن عندنا باتحاد [٩] الزمان انتقال ، وإنما كان إعدام وإيجاد من حيث لا
١٢ يشعر أحد بذلك إلا من عرّفه وهو قوله تعالى« بل هم في لبْسٍ من خلق جديد». ولا يمضي عليهم وقت لا يرون فيه ما هم راءون له . وإذا كان هذا كما ذكرناه ، فكان [١٠] زمان عدمه (أعني عدم العرش) من مكانه عين وجوده عند سليمان ، من تجديد الخلق مع الأنفاس . ولا (٦٧ — ا) علم لأحد بهذا القدر ، بل
١٣ الانسان لا يشعر به من نفسه أنه في كل نَفَس لا يكون ثم يكون . ولا تقل « ثُم » تقتضي المهلة ، فليس ذلك بصحيح [١١]،وإنما « ثم » تقتضي

---

(١) ب : مديرها (٢) ا : التقديم (٣) ا : وما (٤) ن : فيه
(٥) ن : والمنظور إليه (٦) «ب» و «ن» : هو ساقطة (٧) ب : وكان
(٨) ا : فرآه (٩) ا : بإيجاد (١٠) ن : فكل (١١) ب : تصحيح

تقدم الرتبة العِليّة عند العرب في مواضع مخصوصة كقول الشاعر :

★ كهز الرديني ثم اضطَرَبْ ★

وزمان الهز عين زمان اضطراب المهزوز بلا شك . وقد جاء بثم ولا مهلة . كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس: زمان العدم زمان وجود المثل كتجديد الأعراض في دليل الأشاعرة . فإن مسألة حصول عرش بلقيس من أشكال المسائل إلا عند من عرف ما ذكرناه آنفاً في قصته . فلم يكن لآصف من الفضل في ذلك إلا حصول التجديد في مجلس سليمان عليه السلام . فما قطع العرشُ مسافة ، ولا زويت له أرض ولا خرقها لمن فهم ما ذكرناه . وكان ذلك على يدي بعض أصحاب [1] سليمان ليكون أعظمَ لسليمان عليه السلام في نفوس الحاضرين من بلقيس وأصحابها . وسبب ذلك كون سليمان هبة الله تعالى لداود من قوله تعالى « ووهبنا لداود سليمان » . والهبة عطاء الواهب بطريق الإنعام (٦٧ — ب) لا بطريق الوفاق أو الاستحقاق . فهو النعمة السابغة والحجة البالغة والضربة الدامغة . وأما علمه ١٤ فقوله تعالى « ففهّمناها سليمان » مع نقيض الحكم ، وكلا آتاه الله حكماً وعلماً . فكان علم داود علماً مؤتى آتاه الله ، وعلم سليمان علم الله في المسألة إذ [2] كان الحاكم بلا واسطة . فكان سليمان ترجمان حق في مقعد صدق . كما أن المجتهد المصيب لحكم الله الذي يحكم به الله في المسألة لو تولاها بنفسه أو بما يوحي به لرسوله له أجران ، والمخطىء لهذا الحكم المعين له أجر مع كونه علماً وحكماً . فأعطيت هذه الأمة المحمدية رتبة سليمان عليه السلام في الحكم ، ورتبة داود عليه السلام . فما أفضلها من أمة . ولما رأت بلقيس عرشها

---

(١) ا : أصحابه (٢) ن : إذا

مع علمها ببعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة عندها ، « قالت كأنه هو »، وصدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالأمثال [١] ، وهو هو ، وصدق الأمر ، كما أنك في زمان التجديد عين ما أنت في الزمن الماضي . ثم إنه من كمال علم[٢] سليمان التنبيه الذي ذكره في الصرح . فقيل لها « ادخلي الصرح » وكان صرحاً أملس لا أمت[٣] فيه من زجاج . فلما رأته حسبته لجة أي ماء[٤] ، « فكشفت عن ساقيها » .حتى لا يصيب الماء ثوبها.فنبهها (٦٨ – ا) بذلك على أن عرشها الذي رأته من هذا القبيل . وهذا غاية الانصاف . فإنه أعلمها بذلك إصابتها في قولها « كأنه هو » . فقالت عند ذلك « رب إني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان » : أي إسلام سليمان : « لله رب العالمين ». فما انقادت لسليمان وإنما انقادت لله رب العالمين ، وسليمان من العالمين . فما تقيدت في انقيادها كما لا تتقيد الرسل في اعتقادها في الله ، بخلاف فرعون فإنه قال « رب موسى وهارون » وإن كان يلحق بهذا الانقياد البلقيسي من وجه ، ولكن لا يقوى قوته فكانت أفْقَهَ من فرعون في الانقياد لله وكان فرعون تحت حكم الوقت حيث قال « آمنت بالذي آمنت به بنو إسرائيل » . فخصص ، وإنما خصص لما رأى السحرة قالوا في إيمانهم بالله « رب موسى وهارون ». فكان إسلام بلقيس إسلام سليمان إذ قالت « مع سليمان » فتَبِعَتْه . فما يمر بشيء من العقائد إلا مرت به معتقدة ذلك . كما نحن على الصراط المستقيم الذي الرب عليه لكون نواصينا في يده[٥]. ويستحيل مفارقتنا إياه . فنحن معه بالتضمين ، وهو معنا بالتصريح ، ١٥ فإنه قال « وهو معكم أينما كنتم ». ونحن معه بكونه آخذاً[٦] بنواصينا .

---

(١) «ا» و «ب» : بالامتثال (٢) ا : الصرح (٣) ا : نبت (٤) ا : حسبته ماء
(٥) ن : بيده (٦) ا : آخذ.

فهو تعالى مع نفسه حيثما مشى [١]بنا من صراطه. فما أحد من العالم الا على صراط مستقيم ، وهو صراط الرب تعالى. وكذا عَلِمَتْ بلقيس من سليمان فقالت « لله رب العالمين » وما خصصت عالماً من عالم (٦٨ — ب) . وأما التسخير الذي اختص به سليمان وَفضَل به غيره وجعله[٢] الله له من الملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده فهو كونه عن أمره . فقال « فسخرنا له الريح تجري بأمره ». فما هو من كونه تسخيراً ، فإن الله يقول في حقنا كلنا من غير تخصيص « وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه » . وقد ذكر تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك ولكن لا عن أمرنا بل عن [٣] أمر الله . فما اختص سليمان — إن عقلت — إلا بالأمر من غير جمعية ولا همة ، بل بمجرد الأمر . وإنما قلنا ذلك لأنا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لهمم [٤]النفوس إذا أُقيمت في مقام الجمعية . وقد عاينا ذلك في هذا الطريق. فكان من سليمان مجرد التلفظ بالأمر لمن أراد تسخيره من غير همة ولا جمعية . واعلم أيدنا الله وإياك بروح منه ، أن مثل هذا العطاء إذا حصل للعبد أي عبد كان فإنه لا ينقصه[٥] ذلك من ملك آخرته ، ولا يحسب عليه ، مع كون سليمان عليه السلام طلبه من ربه تعالى . فيقتضي ذوق الطريق أن يكون قد عُجِّل له ما ادُّخر [٦] لغيره ويحاسبُ به إذا أراده في الآخرة . فقال الله له « هذا عطاؤنا » ولم يقل لك ولا لغيرك ، «فامنن» أي أعط « أو أمسك بغير حساب ». فعلمنا من ذوق الطريق أن سؤاله ذلك كان عن أمر ربه . والطلب إذا وقع عن الأمر الإلهي كان الطالب [٧] له الأجر التام على طلبه. والباري تعالى إن شاء (٦٩ — ا) قضى حاجته فيما طلب[٨] منه وإن شاء

١٦

---

(١) ن : ما شاء مشى (٢) ا : وجعل (٣) ن : ساقطة (٤) ا : لهم

(٥) ب : ساقطة (٦) ا : ما ادخره (٧) ن : للطالب وله (٨) ا : طلبه

أمسك ، فإن العبد قد وفـّى ما أوجب الله عليه من امتثال أمره فيما سأل ربه فيه ؛ فلو سأل ذلك من نفسه عن غير أمر ربه له بذلك لحاسبه به. وهـذا سار في جميع ما يسأل فيه الله تعالى ، كما [١] قال لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم « قل رب زِدْني علماً ». فامتثل أمر ربه فكان يطلب الزيادة من العلم حتى كان إذا سيق له لبن[٢] يتأوله[٣] علماً كما تأول رؤياه لما رأى في النوم أنه أوتي بقدح لبن فشربه وأعطى فضله عمر بن الخطاب . قالوا فما أوّلتَه قال العلم. وكذلك لما أُسْرِيَ [٤] به أتاه الملك بإناء فيه لبن وإناء فيه خمر فشرب اللبن فقال له المَلَك أصبت الفطرة أصاب الله بك أمتك. فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم، فهو العلم تمثل في صورة اللبن كجبريل تمثل [٥] في صورة بشر سويّ لمريم. ولما قال عليه السلام « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا [٦] » نبـّه على أنه كل ما يراه الإنسان في حياته الدنيا إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم : خيال فلا بد من تأويله . ١٧

إنما الكون خيـال وهو حق في الحقيقة
والذي يفهم هـذا حاز أسرار الطريقة

فكان صلى الله عليه وسلم إذا قدّم له لبن قال « اللهم بارك لنا فيه وزدنا[٧] منه » (٦٩ — ب) لأنه كان يراه صورة العلم، وقد أُمِرَ بطلب الزيادة من العلم؛ وإذا قدم له غير اللبن قال اللهم بارك لنا فيه وأطعمنا [٧] خيراً منه. فمن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن أمر إلهي فإن الله لا يحاسبه به في الدار الآخرة، ومن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن غير أمر إلهي فالأمر فيه إلى الله، إن شاء حاسبه وإن شاء

---

(١) «ن» و «ب» : وكما (٢) ا : لبناً (٣) «ب» و «ن» : يتناوله (٤) ا : سرى
(٥) ب : ساقطة (٦) ب : تنبهوا (٧ — ٧) ساقطة في ب .

لم يحاسبه . وأرجو من الله في العلم خاصة أنه لا يحاسبه به . فإنّ أمره لنبيه عليه السلام يطلب الزيادة من العلم عين أمره لأمته : فإن الله يقول « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ». وأي أسوة أعظم من هذا التأسّي لمن عقل عن الله تعالى. ولو نبّهنا على [١] المقام السليماني على تمامه لرأيت أمراً يهولك الاطلاع عليه فإن أكثر علماء هذه الطريقة جهلوا حالة[٢] سليمان ومكانته وليس الأمر كما زعموا.

١ ١٧ — فص حكمة وجودية في كلمة داودية

٢ إعلم أنه لما كانت النبوة والرسالة اختصاصاً إلهياً ليس فيها شيء من الاكتساب: أعني نبوة التشريع ، كما كانت عطاياه تعالى لهم عليهم السلام من هذا القبيل مواهب ليست جزاء : ولا يُطْلَبُ عليها منهم جزاء. فإعطاؤه إياهم على طريق الإنعام والإفضال. فقال تعالى ووهبنا (٧٠ — ا) له اسحق ويعقوب — يعني لإبراهيم الخليل عليه السلام ؛ وقال في أيوب « ووهبنا له أهله ومثلهم معهم » ؛ وقال في حق موسى « ووهبنا له من رحمتنا أخاه هارون نبياً » إلى مثل ذلك. فالذي تولاهم أوّلاً هو الذي تولاهم في عموم أحوالهم أو أكثرها ، وليس إلا اسمه الوهاب . وقال في حق داود « ولقد آتينا داود منا فضلاً » فلم يقرن به جزاء يطلبه منه ، ولا أخبر أنه أعطاه هذا الذي ذكره [٣] جزاء . ولما طلب الشكر على ذلك العمل طلبه من آل داود ولم يتعرض لذكر داود ليشكره [٤] الآل على ما أنعم به على داود. فهو في حق داود عطاء نعمة وإفضال ، وفي حق آلِه على غير ذلك لطلب المعاوضة فقال تعالى « اعملوا آل داود شكراً وقليل من عبادي الشكور » . وإن كانت الأنبياء عليهم السلام

---

(١) ن : عن (٢) ا : بحالة — ن : حال (٣) ن : أعطاه (٤) ا : لشكره

قد شكروا الله على ما أنعم به عليهم ووهبهم ، فلم يكن ذلك على طلب من الله، بل تبرعوا بذلك من نفوسهم كما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه شكراً لمـّا غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر . فلما قيل له في ذلك قال « أفلا أكون عبداً شكوراً » ؟ وقال في نوح « إنه كان عبداً شكوراً » . فالشكور من عباد الله تعالى قليل . فأول نعمـــة أنعم الله بها على داود عليه السلام أن أعطاه اسماً ليس فيه حرف (٧٠ — ب) من حروف الاتصال ، فقطعه عن العالم بذلك إخباراً لنا عنه بمجرد هذا الاسم ، وهي الدال والألف والواو . وسَمَّى محمداً [١] صلى الله عليه وسلم بحروف الاتصــال والانفصال ، فوصله به وفصله عن العالم [٢] فجمع له بين الحالين [٣] في اسمه كما جمع لداود بين الحالين [٣] من طريق المعنى ، ولم يجعل ذلك في اسمه ، فكان ذلك اختصاصاً لمحمد [٤] عـَلى داود عليهما السلام ، أغني التنبيه عليه باسمه . فتم له الأمر عليه السلام من جميع جهاته ، وكذلك في اسمه أحمد ، فهذا من حكمة الله تعالى . ثم قال في حق داود — فيما أعطاه على طريق الإنعام عليه — ترجيع الجبال معه التسبيحَ ، فتسبح لتسبيحه ليكون له عملها . وكذلك الطير . وأعطاه القوة ونعته بها، وأعطاه [٥] الحكمة وفصْل الخطاب.. ثم المنة الكبرى والمكانـــة الزلفى التي خصه الله بها التنصيص على خلافته . ولم يفعل ذلك مع أحد من أبناء جنسه وإن كان فيهم خلفاء فقال « يا داود إنا جعلناك خلـَيفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى » أي ما يخطر لك في حكمـــك من غير وحي مني « فيضلك عن

(١) ا : وسمى محمد (٢) ب : فوصله عن العالم (٣) و (٣) ب : الحالتين
(٤) ب : بمحمد بالباء (٥) ن : أعطاه

سبيل الله» أي عن الطريق الذي أوحِي بها إلى رسلي. ثم تأدب سبحانه معه فقال « إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديـد بما نسوا يوم الحساب » (٧١ — ا) ولم يقل له فإن ضللت عن سبيلي فلك عذاب شديد . فإن قلت وآدم عليه السلام قد نُصّ على خلافته . قلنا ما نص مثل التنصيص على داود ، وإنما قال للملائكة « إني جاعل في الأرض خليفة » ، ولم يقل إني جاعل آدم خليفة في الأرض . ولو قال ، لم يكن مثل قوله « جعلناك خليفة » في حق داود ، فإن هـذا محقق وذلك [1] ليس كذلك . وما يدل ذكر آدم في القصة بعد ذلك على أنه عين ذلك الخليفة الذي نص الله عليـه . فاجعل بالك لإخبارات الحق عن عباده إذا أخبر . وكذلك في حق إبراهيم الخليل « إني جاعلك للناس إماماً » ولم يقل خليفة ، وإن كنا نعلم أن الإمامة هنا [2] خلافة ، ولكن ما هي مثلها، لأنه ما ذكرها [3] بأخص أسمائها وهي الخلافـة . ثم في داود من الاختصاص بالخلافة أن جعله خليفةَ حكم ، وليس ذلك إلا عن الله فقال له فاحكم بين الناس بالحق ، وخلافة آدم قد لا تكون من هذه المرتبة : فتكون خلافته أن[4] يخلُفَ من كان فيها قبل ذلك ، لا أنه نائب عن الله في خلقه بالحكم الإلهي فيهم ، وإن كان الأمر كذلك وقع، ولكن ليس كلامنا إلا في التنصيص عليه والتصريح به . ولله في الأرض خلائف عن الله ، وهم الرسل . وأما الخلافة اليوم فعن الرسل [5] لا عن الله ، فإنهم ما يحكمون إلا بما شَرَعَ لهم الرسول لا يخرجون عن ذلك . غير أن هنا دقيقةً (٧١ — ب) لا يعلمها [6] إلا أمثالنا، وذلك في أخذ ما يحكمون به مما هو شرع للرسول عليه السلام . فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه

---

(١) ن : وذاك (٢) ن : هاهنا (٣) «ا» و «ن» : لو ذكرها (٤) ا : أي

(٥) ب : الرسول (٦) ن : لا يعلمه.

صلى الله عليه وسلم أو [١] بالاجتهاد الذي أصله أيضاً منقول عنه صلى الله عليه وسلم . وفينا من يأخذه عن الله فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم، فتكون المادة له من حيث كانت المادة لرسوله صلى الله عليه وسلم . فهو في الظاهر متبع لعدم مخالفته في الحكم ، كعيسى إذا نزل فحكم ، وكالنبي محمد صلى الله عليه وسلم في قوله « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » ، وهو [٢] في حق ما يعرفه من صورة الأخذ مختصّ موافق ، هو فيه بمنزلة ما قرره النبي صلى الله عليه وسلم من شرع من تقدم من الرسل بكونه قرَّره فاتبعناه من حيث تقريره لا من حيث إنه شرع لغيره قبله . وكذلك أخذُ الخليفة عن الله عينُ ما أخذه منه الرسول . فنقول فيه بلسان الكشف خليفة الله وبلسان الظاهر خليفة رسول الله . ولهذا مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وما نص بخلافة عنه إلى أحد . ولا عيَّنَه لعلمه أن في أمته من يأخذ الخلافة عن ربه فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع . فلما علم ذلك صلى الله عليه وسلم لم يحجر الأمر . فلله خلفاء في خلقه يأخذون من معدن الرسولِ والرسلِ ما أخذته (٧٢ - ا) الرسلُ عليهم السلام ، ويعرفون [٣] فضل المتقدم هناك لأن الرسول قابل للزيادة : وهذا الخليفة ليس بقابل للزيادة التي لو كان الرسولَ [٤] قبلها . فلا يعطِي من العلم والحكم فيما شَرَّع إلا ما شُرِّع [٥] للرسول خاصة؛ فهو في الظاهر متّبع غير مخالف، بخلاف الرسل. ألا ترى عيسى عليه السلام لما تخيلت اليهود أنه لا يزيد على موسى، مثل ما قلناه في الخلافة اليوم مع الرسول، آمنوا به وأقروه:

٣

---

(١) «ا» و «ن» : وبالاجتهاد (٢) ب : ساقطة - «وهو» في النص تشير إلى الآخذ عن الله وهي مبتدأ خبره مختص (٣) ب : وتعرفون (٤) أي لو كان ذلك الخليفة رسولاً لقبلها ؛ أو «كان» تامة والرسول فاعل ، أي التي لو وجد الرسول قبلها (٥) « إلا ما شرع » ساقط في ب .

فلما زاد حكماً أو نسخ حكماً قد قرره موسى ـ لكون عيسى رسولاً ـ لم يحتملوا ذلك لأنه خالف[١] اعتقادهم فيه ؟ وجهلت اليهود الأمر على ما هو عليه فطلبت قتله ، فكان من[٢] قصته ما أخبرنا الله في كتابه العزيز عنه وعنهم . فلما كان رسولاً قَبِلَ الزيادة ، إما بنقص حكم قد[٣] تقرر ، أو زيادة حكم . على أن النقص زيادة حكم بلا شك. والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب وإنما تنقص أو تزيد على الشرع الذي تقرر بالاجتهاد لا على الشرع الذي شَوفَهُ[٤] به محمد صلى الله عليه وسلم ، فقد يظهر من الخليفة ما يخالف حديثاً[٥] ما في الحكم فيُتَخَيَّل أنه من الاجتهاد وليس كذلك : وإنما هذا الامام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ ولو ثبت لحكم به . وإن كان الطريق فيه العدل عن العدل (٧٢ - ب) فما هو[٦] معصوم من الوهم ولا من النقل على المعنى. فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم ، وكذلك يقع من عيسى عليه السلام ؛ فإنه إذا نزل يرفع كثيراً من شرع الاجتهاد المقرر فيبين برفعه صورة الحق المشروع الذي كان عليه عليه[٧] السلام ، ولا سيما إذا تعارضت أحكام الأئمة في النازلة الواحدة. فنعلم[٨] قطعاً أنه لو نزل وحي لنزل بأحد الوجوه ، فذلك هو الحكم الإلهي . وما عداه وإن قرره الحق فهو شرع تقرير لرفع الحرج[٩] عن هذه الأمة واتساع الحكم فيها . وأما قوله عليه السلام إذا بويع الخليفتين فاقتلوا الآخر منها – هذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف . ٤

---

(١) ب : مخالف (٢) ا : في (٣) ا : ساقطة (٤) ا : شرعه بي.

(٥) ا : حديثنا أما (٦) الضمير عائد على العدل (٧) ساقطة في المخطوطات الثلاثة والضمير عائد على النبي (٨) ب : فيعلم (٩) ا : الحجرة.

وإن اتفقا فلا (١) بد من قتل أحدهما . بخلاف الخلافة المعنوية فإنه لا قتل فيها . وإنما جاء القتل في الخلافة الظاهرة وإن(٢) لم يكن لذلك الخليفة(٣) هذا المقام ، وهو خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم إن عدل – فمِنْ حكم الأصل الذي به تُخُيِّلَ وجود إلهين ، « ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ، وان اتفقا : فنحن نعلم أنهما لو اختلفا تقديراً لنفذحكم أحدهما ، فالنافذ الحكم هوالإله على الحقيقة ، والذي لم ينفذ حكمه ليس بإله(٤). ومن هنا نعلم أن كل حكم ينفذ اليوم في العالم أنه حكم الله عز وجل ، وإن خالف الحكم المقرر فيالظاهر المسمى شرعاً إذ لا ينفذ حكم إلا(٥) لله في نفس الأمر،لأن الأمر الواقع في العالم إنما هو(٦) على حكم المشيئة الإلهية لاعلم حكم الشرع المقرر ، وإن كان تقريره (٧٣ – ا) من المشيئة . ولذلك نفذ تقريره خاصة فإن (٧) المشيئة ليست لها فيه إلا التقرير لا العمل بما جاء به. فالمشيئة سلطانها عظيم ، ولهذا جعلها أبو طالب(٨) عرش الذات ، لأنها لذاتها تقتضي الحكم. فلا يقع في الوجود شيء(٩) ولا يرتفع خارجاً عن المشيئة ، فإن الأمر الإلهي إذا خولف هنا بالمسمى معصية ، فليس إلا الأمر بالواسطة لا الأمر التكويني(١٠). فما خالف الله أحدٌ قط في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة ؛ فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة فافهم .وعلى الحقيقة فأمر المشيئة إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه ، فيستحيل ألاّ(١١) يكون . ولكن في هذا المحل الخاص، فوقتاً يسمى به(١٢) مخالفة لأمر الله ، ووقتاً يسمى موافقة وطاعة لأمر الله . ويتبعه لسان

٥ ٦ ٧

---

(١) ب : ساقطة (٢) ن : فإن (٣) الخليفة هنا هو الخليفة الظاهر لا الباطن.
(٤) ن : بالإله (٥) ا : ساقطة (٦) من قوله « إلا الله » إلى قوله « إنما هو » ساقط في ن (٧) ب : وإن (٨) أبو طالب المكي صاحب قوت القلوب: محمد بن علي المتوفى سنة ٣٨٣ ببغداد (٩) ب: ساقطة (١٠) ب: التكوين (١١) «ا» و «ن»: إلا أن
(١٢) ن : ساقطة.

الحمد أو الذم على حسب ما يكون. ولما كان الأمر في نفسه على ما قررناه ، لذلك كان مآل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها. فعبر عن هذا المقام بأن الرحمة وسعت كل شيء ، وأنها سبقت الغضب الإلهي. والسابق متقدم ، فإذا لحقه هذا الذي حكم عليه المتأخر حكم عليه المتقدم فنالته الرحمة إذ لم يكن غيرهـا[١] سبق . فهذا معنى (٧٣ — ب) سبقت رحمته غضبه ، لتحكم على ما وصل إليها فإنها في الغاية وقفت والكل سالك إلى الغاية. فلا بد من الوصول إليها ، فلا بد من الوصول إلى الرحمة ومفارقة الغضب ، فيكون الحكم لها في كل واصل إليها ٨ بحسب ما تعطيه حال الواصل إليها .

٩ فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا — وإن لم يكن فهم فيأخذه عنا
فما ثم إلا ما ذكرناه فاعتمد — عليه وكن بالحال فيه كما كنا
فمنه إلينا مـــا تلونا عليكم — ومنا إليكم ما وهبناكم منا

وأما تليين الحديدفقلوبقاسية يلينها الزجر والوعيد تليينَ النار الحديد.وإنما الصعبقلوب أشد قساوة من الحجارة ، فإن الحجارة تكسرها وتكلسها النار ولا تلينها. وما ألا َن َ[٢]له الحديد إلا لعمل الدروع الواقية تنبيهـاً من الله : أي لا ُيتـّقى الشيء إلا بنفسه ؛ لأن الدرع ُيتـّقى بها السنان والسيف والسكـــين والنصل ، فاتـّقَيْت الحديد بالحديـد. فجاء الشرع المحمدي بأعوذ بك منك ، ١٠ فافهم ، فهذا روح تليين الحديد فهو المنتقم الرحيم والله الموفق .

---

(١) ا : غير ما (٢) ن : لان .

١٨ — فص حكمة نَفَسيَّة في كلمة يونُسية

ا

اعلم أن هذه النشأة الانسانية بكمالها روحاً وجسماً ونفساً خلقها الله على صورته ، فلا يتولى حل نظامها إلا مَنْ خلقها ، إما بيده — وليس إلا ذلك[١]— أو بأمره. ومن تولاها بغير أمر الله (٧٤ — ا) فقد ظلم نفسه وتعدى حد الله فيها وسعى في خراب من أَمَرَهُ الله بعمارته. وأعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغَيْرة في الله. أراد داود بنيان البيت المقدس فبناه مراراً ، فكلما فرغ منه تهدّم ، فشكا ذلك إلى الله فأوحى الله إليه أن بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء ، فقال داود يا رب ألم يكن ذلك في سبيلك ؟ قال بلى ! ولكنهم أليسوا عبادي ؟ قال يا رب فاجعل بنيانه على يدي من هو مني، فأوحى الله إليه أن ابنك سليمان يبنيه . فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الانسانية ، وأن إقامتها أولى من هدمها . ألا ترى عدو الدين قد فرض الله في حقهم الجزية والصلح إبقاءً عليهم ، وقال « وإن جنحوا للسَّلم فاجنح لها وتوكل على[٢]الله » ؟ ألا ترى من [٣]وجب عليه القصاص كيف شُرِّع لولي الدم أخذُ الفدية أو العفو ، فإن أَبَى حينئذ يقتل ؟ ألا تراه سبحانه[٤]اذا كان أولياء الدم جماعة فرضي واحد بالدية أو عفا ، وباقي الأولياء لا يريدون إلا القتل، كيف يراعَى من عفا (٧٤ — ب) ويرجَّح على من لم يعف فلا يقتل

---

(١) ا : ذاك — والجملة « وليس إلا ذلك » معترضة بين قوله: «إما بيديه أو بأمره».فكأنه قال إما بيديه أو بأمره وليس إلا ذلك (٢) « على الله » ساقطة في ا

(٣) ب : أن من (٤) الكلام على تقدير قد قضى أو حكم أنه .. الخ.

قصاصاً ؟ ألا تراه عليه السلام يقول في صاحب النِّسعة[١] «إنْ قَتَله كان مثله»؟ ألا تراه يقول « وجزاء سيئة سيئة مثلها ؟ »فجعل القصاص سيئة، أي يسوء ذلك[٢] الفعل مع كونه مشروعاً . « فمن عفا وأصلح فأجره على الله » لأنه على صورته . فمن عفا عنه ولم يقتله فأجره على من هو على صورته لأنه أحق به إذ أنشأه له ، وما ظهر بالاسم الظاهر إلا بوجوده فمن راعاه إنما يراعي الحق . وما يُذَمُّ الانسان لعينه وإنما يذم الفعل منه ، وفعله ليس عينه ، وكلامُنَا في عينه . ولا فعل إلا لله ؛ ومع هذا ذُمَّ منها ما ذم وحُمِدَ منها ما حمد . ولسان الذم على جهة الغرض مذموم عند الله . فلا مذموم إلا ما ذمه الشرع ، فإنَّ[٣] ذم الشرع[٣] لحكمة يعلمها الله أو مَنْ أعْلَمه الله ، كما شرع القصاص للمصلحة إبقاء لهذا النوع وإرداعاً للمعتدي حدود الله فيه . « وَلَكُمْ في القصاص حياة يا أولي الألباب »وهم أهل لب الشيء الذين عثروا على سر[٤] النواميس الإلهية والحِكمية . وإذا علمت أن الله راعى هذه النشأة وإقامتها فأنت أولى بمراعاتها إذْ لَكَ بذلك السعادة ، فإنه ما دام الإنسان حياً ، يرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له . ومن سعى في هدمه فقد سعى في منع وصوله لما خلق له . وما أحسن ما قال رسول الله صلى الله (٧٥ — ا) عليه وسلم «ألاَ أنبئكم بما هو خير لكم وأفضل من أن تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربون رقابكم؟ ذكر الله». وذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر الله الذكر المطلوب منه ، فإنه تعالى جليس من ذكره ، والجليس مشهود للذاكر . ومتى لم يشاهد الذاكر[٥] الحقَّ الذي هو جليسه

٢

---

(١) «ا» و «ن» : التسعة بالتاء — وهي بالنون . والنسعة بالكسر سير ينسج عريضاً على هيئة أعنة النعال تشد به الرحال (القاموس المحيط) . والقصة أن النسعة كانت لرجل وجدمقتولاً فرأى وليه نسعته في يد رجل فأخذه بدم صاحبه فلما قصد قتله قال رسول الله : إن قتله كان مثله أي في الظلم
(٢) ا : ليسوء (٣ — ٣) ساقط في ن (٤) ب : أسرار (٥) ن : هذا الذاكر .

فليس بذاكر. فإنَّ ذكر الله سارٍ في جميع العبد لا مَنْ ذَكَرَه بلسانه خاصة .
فان الحق لا يكون في ذلك الوقت إلا جليس اللسان خاصة ، فيراه اللسان (١)
من حيث لا يراه الانسان : بما (٢) هو راءٍ وهو البصر(٣) . فافهم هذا السّر في
ذكر الغافلين(٤). فالذاكر من الغافل حاضر بلا شك ، والمذكور جليسه ، فهو
يشاهده . والغافل من حيث غفلته ليس بذاكر : فما هو جليس الغافل.
فالانسان(٥) كثير ما هو أحدى العين ، والحق أحدى العين كثير بالأسماء الإلهية :
كما أن(٦) الانسان كثير بالأجزاء : وما يلزم من ذكر جزءٍ ما ذكرُ جزء آخر .
فالحق جليس الجزء الذاكر منه والآخر متصف بالغفلة عن الذكر . ولا بد أن
يكون في الانسان جزء يَذكُرُ به يكون(٧) الحق جليس ذلك الجزء(٨) فيحفظ
باقي الأجزاء بالعناية. وما يتولى الحقُّ هدمَ هذه النشاة بالمسمى موتاً ؛ وليس
بإعدام وإنما هو تفريق ، فيأخذه إليه ، وليس المراد إلا أن يأخذه الحق إليه ،
« وإليه يرجع الأمر كله »فاذا أخذه إليه سوّى له مركباً غير هذا المركب من ٣
جنس الدار التي (٧٥ — ب) ينتقل(٩) إليها، وهي دار البقاء لوجود الاعتدال:
فلا يموت أبداً ، أي لا تُفَرَّق أجزاؤه . وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم ،
ولكن في النار إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون برداً
وسلاماً على من فيها. وهذا نعيمهم. فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله
حين أُلقِيَ في النار فإنه عليه السلام تعذب برؤيتها وبما تَعَوَّد(١٠) في علمه وتقرر من

---

(١) ن : + بما هو راء (٢) ا : فيما (٣) « وهو البصر » ساقط من «ا» و «ن»
(٤) ن : فافهم ذكر الغافلين وافهم هذا السر في ذكرهم (٥) ب : فإن الإنسان . ن :
والإنسان (٦) ن : أما (٧) ب : ويكون (٨) ن : الجليس
(٩) ب : تنقل (١٠) ا : تعوذ بالذال .

أنها صورة تؤلم من جاورها[١] من الحيوان. وما علم مراد الله فيها ومنها في حقه. فبعد وجود هذه الآلام وجد برداً وسلاماً مع شهود الصورة اللونية في حقه ؛ وهي نار في عيون الناس. فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين : هكذا هو التجلي الإلهي. فإن شئت قلت إن الله تجلى مثل هذا الأمر ، وإن شئت قلت إن العالَمَ في النظر إليه وفيه مثلُ الحق في التجلي ، فيتنوع في عين الناظر بحسب مزاج الناظر أو يتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلي : وكل هذا سائغ في الحقائق. ولو أن الميت والمقتول —أيٌ ميت كان أو أيٌ مقتول كان — إذا مات أو قُتِلَ لا يرجع إلى الله ، لم يقض الله بموت أحد[٢] ولا شرع قتله. فالكل في قبضته : فلا فقدان في حقه . فشرع القتل وحكم بالموت لعلمه بأن عبده لا يفوته : فهو راجع إليه. (٧٦ — ا) على أن قوله « وإليه يرجع الأمر كله » أي فيه يقع التصرف ، وهو المتصرِّف ، فما خرج عنه شيء لم يكن عينه ، بل هويَّتُهُ هو عين[٣] ذلك الشيء وهو الذي يعطيه الكشف في قوله[٤] « وإليه يرجع الأمر كله ».

١٩ — فص حكمة غيبية في كلمة أيوبية

١

اعلم أن سر الحياة سرى في الماء فهو أصل العناصر والأركان، ولذلك جعل الله « من الماء كل شيء حي » : وما ثم شيء إلا وهو حي ، فإنه ما من شيء إلا وهو يسبح بحمد الله ولكن لا نفقه[٥] تسبيحه إلا بكشف إلهي. ولا يسبّح إلا حي. فكل شيء حي. فكل شيء الماء أصله. ألا ترى العرش كيف كان على الماء لأنه

---

(١) ب : جاوزها بالزاي (٢) ب : واحد (٣) ب : غير
(٤) ن : ساقطة . ب : قوله هو (٥) ن : يُفقه.

منه تكوّن فطفا عليه فهو يحفظه من تحته، كما أن الإنسان خلقه الله عبداً فتكبر على ربه وعلا عليه، فهو[١] سبحانه مع هذا يحفظه من تحته بالنظر إلى علو هذا العبد الجاهل بنفسه، وهو قوله عليه السلام «لو دليتم بحبل لهبط على الله». فأشار إلى نسبة التحت إليه كما أن[٢] نسبة الفوق[٣] إليه في قوله «يخافون ربهم من فوقهم»، «وهو القاهر فوق عباده». فله الفوق والتحت. ولهذا ما ظهرت الجهات الست إلا بالإنسان، وهو على صورة الرحمن. ولا مطعم إلا الله، وقد قال في حق طائفة «ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل»، ثم نكر وعمّ[٤] فقال «وما أنزل إليهم من ربهم»، فدخل في قوله (٧٦-ب) «وما أنزل إليهم من ربهم» كل حكم[٥] منزل على لسان رسول أو ملهم، «لأكلوا من فوقهم» وهو المطعم من الفوقية التي نسبت[٦] إليه، «ومن تحت أرجلهم»، وهو المطعم من التحتية التي نسبها إلى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه صلى الله عليه وسلم. ولو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده، فإنه بالحياة ينحفظ وجود الحي. ألا ترى الحي إذا مات الموت العرفي تنحل أجزاء نظامه وتنعدم قواه عن ذلك النظم الخاص؟ قال تعالى[٧] لأيوب «اركض برجلك هذا مغتسل»، يعني ماء، «بارد» لما كان عليه من إفراط حرارة الألم، فسكّنه الله ببرد الماء. ولهذا كان الطب النقص من الزائد والزيادة في الناقص. والمقصود[٨] طلب الاعتدال، ولا سبيل إليه إلا أنه يقاربه. وإنما قلنا ولا سبيل إليه - أعني الاعتدال - من أجل أن الحقائق والشهود تعطي التكوين مع الأنفاس على الدوام، ولا يكون التكوين إلا عن ميل في الطبيعة يسمى انحرافاً أو تعفيناً[٩]، وفي حق الحق إرادة

(١) ب : وهو (٢) «ا» و «ن» : ساقطة (٣) «ا» و «ن» : الفوقية .
(٤) ب : وعمّ : وعمم (٥) ن : ذكر (٦) ا : تنسب (٧) ب : الله تعالى
(٨) ب : فالمقصود (٩) ا : تعنيفاً .

وهي ميل إلى المراد الخاص دون غيره. والاعتدال يؤذن بالسواء في الجميع، وهذا ليس بواقع، فلهذا منعَنْنَا[1] من حكم الاعتدال. وقد ورد في العلم الإلهي النبوي اتصاف الحق بالرضا والغضب، وبالصفات. والرضا مزيل للغضب، والغضب مزيل للرضا عن المرضي عنه (٧٧-١) والاعتدال أن يتساوى الرضا والغضب؛ فما غضب الغاضب على من غضب عليه وهو[2] عنه راض. فقد اتصف بأحد الحكمين في حقه وهو ميل. وما رضي الراضي عمن رضي عنه وهو غاضب عليه؛ فقد اتصف بأحد الحكمين في حقه وهو ميل. وإنما قلنا هذا من أجل من يرى أن أهل النار لا يَزَال غضب الله عليهم دائماً أبداً في زعمه. فما لهم حكم الرضا من الله، فصَحّ المقصود.

٣

فإن كان كما قلنا مآل أهل النار إلى إزالة الآلام وإن سكنوا النار، فذلك رضا:

٤

فزال الغضب لزوال الآلام[3]، إذا عين الألم عين الغضب إن فهمت. فمن غضب فقد تأذّى، فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه بإيلامه إلا ليجد الغاضب الراحة بذلك، فينتقل الألم الذي كان عنده إلى المغضوب عليه. والحق إذا أفردته عن العالم يتعالى علواً كبيراً عن هذه الصفة على هذا الحد. وإذا كان الحق هُوِيَّة العالم، فما ظهرت الأحكام كلها إلا منه وفيه، وهو قوله «وإليه يرجع الأمر كله» حقيقة وكشفاً «فاعبده وتوكل عليه» حجاباً وستراً. فليس في الامكان أبدع من هذا العالم لأنه على صورة الرحمن، أوجده الله أي ظهر[4] وجوده تعالى بظهور العالم كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية. فنحن صورته الظاهرة، وهويته روح هذه الصورة المدبرة لها. فما كان التدبير إلا فيه كما لم يكن إلا منه. فهو «الأول» بالمعنى «والآخر» بالصورة

---

[1] ا : منعناه   [2] ا : فهو   [3] ن : الألم   [4] ا : أي ظهر وجوده، أي ظهر وجوده تعالى.

وهو «الظاهر» بتغير الأحكام والأحوال، «والباطن» بالتدبير، «وهو بكل شيء عليم» (٧٧–ب) فهو على كل شيء شهيد، ليعلم عن شهود لا عن فكر . فكذلك علم الأذواق لا عن فكر[1] وهو العلم الصحيح وما عداه فحدس وتخمين ليس بعلم أصلاً . ثم كان لأيوب عليه السلام ذلك الماء شراباً لإزالة ألم العطش الذي هو من النُّصْبِ والعذاب الذي مسه به الشيطان، أي البعد عن الحقائق أن يدركها على ما هي عليه فيكون بإدراكها في محل القرب . فكل مشهود قريب من العين ولو كان بعيداً بالمسافة . فإن البصر يتصل به من حيث شهوده ولولا ذلك لم يشهده، أو يتصل المشهود بالبصر كيف كان. فهو قرب بين البصر والمبصَر. ولهذا كنّى أيوب في المس، فأضافه إلى الشيطان مع قرب المس فقال البعيد مني قريب لحكمه[2] فيّ . وقد علمت أن البعد والقرب أمران إضافيان، فهما نسبتان لا وجود لهما في العين مع ثبوت أحكامها في البعيد والقريب . واعلم أن سر الله في أيوب الذي جعله[3] عبرة لنا وكتاباً مسطوراً حاليّاً[4] تقرؤه هذه الأمة المحمدية لتعلم ما فيه فتلحق بصاحبه تشريفاً لها. فأثنى الله عليه - أعني على أيوب - بالصبر مع دعائه في رفع الضر عنه . فعلمنا أن العبد إذا دعا الله في كشف الضر عنه لا يقدح في صبره وأنه صابر وأنه نعم العبد كما قال تعالى «إنه أواب» أي رجاع إلى الله لا إلى الأسباب، والحق يفعل عند ذلك بالسبب لأن العبد يستند[5] إليه، إذ الأسباب المزيلة لأمر ما كثيرة والمسبِّب واحد العين . فرجوع العبد إلى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الألم أَولى من الرجوع إلى سبب خاص (٧٨–ا) ربما لا يوافق[6] علم الله فيه، فيقول إن الله لم

٥ ٦ ٧ ٨

(١) «لا عن فكر» ساقطة في ن (٢) ن : بحكمة (٣) ا : جعله الله
(٤) ا : ساقطة . ب : خالياً - وهي بالحاء نسبة إلى الحال أي أيوب (٥) ب : يسند
(٦) ب : لا يوافق ذلك .

٩ يستجب لي وهو ما دعاه، وإنما جنح إلى سبب خاص لم يقتضه الزمان ولا الوقت. فعَمِلَ أيوب بحكمة الله إذ كان نبياً، لِما عَلِمَ أن الصبر الذي هو حبس النفس عن الشكوى عند الطائفة[1]، وليس ذلك بحدٍّ للصبر عندنا. وإنما حده حبس النفس عن الشكوى لغير الله لا إلى الله. فحجب الطائفةَ نظرُهم في أن الشاكي يقدح بالشكوى في الرضا بالقضاء، وليس كذلك، فإن الرضا بالقضاء لا تقدح فيه الشكوى[2] إلى الله ولا إلى غيره، وإنما تقدح في الرضا بالمقضي. ونحن ما[3] خوطبنا بالرضا بالمقضي. والضر هو المقضي ما هو عين القضاء. وعلم أيوب أن في[4] حبس النفس عن الشكوى إلى الله في رفع الضر مقاومةَ القهر الإلهي، وهو جهل بالشخص إذ ابتلاه الله بما تتألم منه نفسه، فلا يدعو[5] الله في إزالة ذلك الأمر المؤلم، بل ينبغي له عند المحقق أن يتضرع ويسأل الله في إزالة ذلك عنه، فإن ذلك إزالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف: فإن الله قد وصف نفسه بأنه يؤذي فقال «إن الذين يؤذون الله ورسوله». وأي أذًى أعظم من أن يبتليك ببلاء عند غفلتك عنه أو عن مقام إلهي لا تعلمه لترجع إليه بالشكوى فيرفعه عنك، فيصح الافتقار الذي هو حقيقتك، فيرتفع عن الحق الأذى بسؤالك إياه في رفعه عنك، إذ أنت صورته الظاهرة. (٧٨ — ب) كما جاع بعض العارفين فبكى فقال له في ذلك من لا ذوق له في هذا الفن معاتباً له، فقال العارف «إنما جوعني لأبكي». يقول إنما ابتلاني بالضر لأسأله في رفعه عني، وذلك لا يقدح في كوني صابراً. فعلمنا أن الصبر إنما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله، وأعني بالغير وجهاً خاصاً من وجوه الله. وقد عين الله الحق

(١) يقول القاشاني الطائفة أي المتقدمين من الشرقيين من أهل الله (٢) ن: بالشكوى لا إلى
(٣) ن: فما (٤) «ا» و «ن»: في ذلك (٥) ا: يدعو إلى الله.

وجهاً خاصاً من وجوه الله وهو المسمى وجه الهوية فتدعوه من ذلك الوجه في رفع الضر لا من الوجوه الأخر المسماة أسباباً، وليست إلا هو من حيث تفصيل[١] الأمر في نفسه . فالعارف لا يحجبه سؤاله هويّةَ الحق في رفع الضر عنه عن أن تكون جميع الأسباب عينه من حيثية خاصة. وهذا لا يلزم طريقته إلا الأدباء من عباد الله الأمناء على أسرار الله ، فإن لله أمناء[٢] لا يعرفهم إلا الله ويعرف بعضهم بعضاً. وقد نصحناك [٣] فاعمل وإياه سبحانه فاسأل.

٢٠ ـــ فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية

١

هذه حكمة الأولية في الأسماء ، فإن الله سماه يحيى أي يحيا به ذكر زكريا. و « لم نجعل له من قبل سميا » فجمع بين حصول الصفة التي فيمن غَبَرَ ممن ترك ولداً يحيا به ذكرُه وبين اسمه بذلك. فسماه يحيى فكان اسمه يحيى كالعلْم الذوقي ، فإن آدم حيي ذكره بشيث ونوحاً حيي ذكره بسام ، وكذلك الأنبياء . ولكن ما جمع الله لأحد قبل يحيى بين الاسم العَلَم منه وبين الصفة (٧٩ — ا) إلا لزكريا [٤] عناية منه إذ قال « هب لي من لدنك ولياً » فقدم الحقُّ على ذكر ولده كما قدمت آسية ذكر الجار على الدار في قولها « عندك بيتاً في الجنة » فأكرمه الله بأن قضى حاجته وسماه بصفته حتى يكون اسمه تذكاراً لما طلب منه نبيه زكريا ، لأنه عليه السلام آثر بقاء ذكر الله في عَقِبِه إذ الولد سر أبيه ، فقال « يرثني ويرث من آل يعقوب » وليس ثَمَّ موروث في حق هؤلاء إلا مقام ذكر الله والدعوة إليه . ثم إنه بشره بما قدمه من سلامه عليه يوم

---

(١) ب : تفضيل بالضاد (٢) ن : أمثالاً (٣) ن : نصحتك.
(٤) ن : زكريا.

ولد ويوم يموت ويوم يبيث حياً.فجاء بصفة الحياة وهي اسمه وأعلم بسلامهعليه ،
وكلامُهُ صدق فهو مقطوع به ، وإن كان قول الروح « والسلام عليّ يوم ولدت ٢
ويوم أموت ويوم أُبعث حيا » أكمل في الاتحاد ، فهـذا أكمل في الاتحـــاد [١]
والاعتقاد وأرفع للتأويلات[٢].فإن الذي انخرقت[٣] فيه[٤] العادة في حق عيسى
إنما هو النطق ، فقد تمكن عقله وتكمل في ذلك الزمان الذي أنطقه الله فيه. ولا
يلزم للمتمكن من النطق ــ على أي حالة كان ــ الصدقُ فيما به ينطق ، بخلاف[٥]
المشهود له كيحيى. فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه أرفع للالتباس الواقــع
في العناية الإلهية به من سلام عيسى على نفسه ، وإن كانت قرائن الأحوال تدل على
قربه[٦] من الله في ذلك وصدقه ، إذ[٧] نطق في معرض الدلالة على براءة أمه في
المهد. فهذا أحد الشاهدين ،والشاهد الآخر هو الجذع اليابس فسقط رطباً جنيًّا
من غير فحل ولا تذكير (٧٩ — ب) ، كما ولدت مريم عيسى من غير فحل ولا
ذكر ولا جماع عرفي معتاد ، لو قال نبي آيتي ومعجزتي أن ينطق هذا الحائط ،
فنطق الحائط وقال في نطقه تكذب مــا أنت رسول الله ، لصحت الآية وثبت
بها أنه رسول الله ، ولم يلتفت إلى ما نطق به الحائط . فلما دخل هــذا الاحتمال
في كلام عيسى بإشارة أمه إليه وهو في المهد ، كان [٨] ســـلام الله على يحيى
أرفع من هذا الوجه [٨]. فموضع الدلالة أنه عبد الله من أجل ما قيـــل فيه إنه
ابن الله — وفرغت الدلاله بمجرد النطق — وأنه عبد الله عند الطـائفة الاخرى
القـــائلة بالنبوة . وبقي ما زاد في حكم الاحتمال في النظر العقـــلي حتى
ظهر في المستقبل صدقه في جميـــع ما أخبر به في المهد فتحقق ما أشرنا إليه .

---

(١) ا : الإيجاد — « فهذا أكمل » ساقطة في ن (٢) ب : في التأويلات
(٣) ب: انحرفت (٤) ن : به (٥) ب : ساقطة (٦) ن : قرينة.
(٧) «ب» و «ن» : إذا (٨ — ٨) ساقط في «ا» و «ن» .

٢١ ـــ فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية

إعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً ، وأن وجود الغضب من رحمة الله بالغضب. فسبقت رحمته غضبه أي سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه. ولما كان لكل عين وجود يطلبه من الله ، لذلك عمت رحمته كل عين ، فإنه برحمته التي رحمه بها قَبِلَ[1] رغبته في وجود عينه ، فأوجدها . فلذلك قلنا إن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً. والأسماء الإلهية من الأشياء ؛ وهي ترجع إلى عين واحدة. فأول ما وسعت رحمة الله شيئية تلك العين الموجدة[2] للرحمة بالرحمة ، فأول شيء وسعته الرحمة نفسُها ثم الشيئية ٣ المشار إليها ، ثم شيئية (٨٠ – ا) كل موجود يوجد إلى ما لا يتناهى دنيا وآخرة ، وعرضاً وجوهراً ، ومركَّباً وبسيطاً. ولا يعتبر فيها حصول غرض ٤ ولا ملائمة طبع ، بل الملائم وغير الملائم كله وسعته الرحمة الإلهية وجوداً. وقد ذكرنا في الفتوحات[3] أن الأثر لا يكون إلا للمعدوم لا للموجود ، وإن كان ٥ للموجود فبحكم المعدوم : وهو علم غريب ومسألة نادرة ، ولا يعلم تحقيقها[4] إلا أصحاب الأوهام ، فذلك بالذوق عندهم. وأما من لا يؤثر الوهم فيه فهو بعيد عن هذه المسألة.

فرحمة الله في الأكوان سارية ... وفي الذوات وفي الأعيان جارية

مكانة الرحمة المثلى إذا علمت ... من الشهود مع الأفكار عالية

---

(١) « إذ قبل » في المخطوطات الثلاثة – وإذ لا وجود لها في جميع نسخ الشروح التي بين يدي. فالمعنى على وجود إذ: فإنه برحمته التي رحمه بها : أي موجود برحمته الخ ، وإذ قبل تعليل لوجوده وعلى حذفها يكون المعنى : فإنه برحمته التي رحمه بها قبل رغبته (٢) ن : الموجودة.
(٣) الفتوحات المكية للمؤلف (٤) ب : بحقيقتها.

فكل من ذكرته (١)الرحمة فقد سعد ، وما ثم إلا من ذكرته الرحمة . وذكر الرحمة الأشياء (٢) عين إيجادها إياهـا . فكل (٣) موجود مرحوم. ولا تحجب يا ولي عن إدراك ما قلناه بما ترى من أصحاب البلاء وما تؤمن به من آلام الآخرة التي لا تفتر عمن قامت به. واعلم أولاً أن الرحمة إنما هي في الإيجاد عامة. فبالرحمة

٦ بالآلام (٤) أوجد الآلام(٤) . ثم إن الرحمة لها أثر(٥) بوجهين : أثر بالذات، وهو إيجادها كل عين موجودة . ولا تنظر إلى غرض ولا إلى عدم غرض؛ ولا إلى ملائم ولا إلى غير ملائم: فإنها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده. بل تنظره (٦) في

٧ عين ثبوته ، ولهذا رأت الحق المخلوق في الاعتقادات عيناً ثابتة في العيون الثابتة فرحمته بنفسها(٧) بالإيجاد. ولذلك قلنا إن الحق المخلوق(٨) في الاعتقادات أول شيء مرحوم بعد رحمتها نفسها(٩) في تعلقها بإيجاد الموجودين. ولها أثر آخر بالسؤال،

٨ فيسأل المحجوبون (٨٠ — ب) الحق أن يرحمهم في اعتقادهم ، وأهـل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم ، فيسألونها باسم الله فيقولون يا الله ارحمنـا. ولا يرحمهم إلا قيام الرحمة بهم(١٠) ؛ فلها الحكم ، لأن الحكم إنما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحل. فهو(١١)الراحم على الحقيقة. فلا يرحم الله عباده المعتنى بهم إلا بالرحمة، فإذا قامت بهم وجدوا حكمها ذوقاً. فمن ذكرته الرحمة فقد رَحِمَ. واسم الفاعل هو

٩ الرحيم والراحم. والحكم(١٢) لا يتصف بالخلق لأنه أمـر توجبه المعـاني لذواتها. فالأحوال لا موجودة ولا معدومة، أي لا عين لها في الوجود لأنها نسب(١٣)، ولا

---

(١) ب : ما (٢) ن : للأشياء (٣) ب : وكل (٤ و ٤) ب : بالأم
(٥) «ب» و «ن» : الأثر (٦) ب : بنظرة (٧) ا : بنفسه (٨) ا : المخلوق به.
(٩) «ب» و «ن» : بنفسها (١٠) ب : لهم (١١) ا : وهو.
(١٢) ا : هو الحكم (١٣) «ا» و «ن» : نسبه.

معدومة في الحكم لأن الذي قام به العلم يسمى عالماً وهو الحال . فعـــالم ذات موصوفة بالعلم ، ما هو عين الذات ولا عين العلم ، وما ثم إلا علم وذات قام بهـــا هذا العلم . وكونه عالماً حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى . فحدثت[١] نسبة العلم إليه ، فهو المسمى عالماً. والرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم، وهي الموجبة للحكم ، وهي الراحمة[٢] . والذي أوجدها في المرحوم ما أوجدها ليرحمه بها وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به[٣] . وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث ، فليس بمحل لإيجاد الرحمة فيه . وهو الراحم ، ولا يكون الراحم راحمـــاً إلا بقيام الرحمة به . فثبت أنه عين الرحمة . ومن لم يذق هذا الأمر ولا كان له فيه قدم ما [٤] اجترأ أن يقول إنه عين الرحمة أو عين الصفة ، فقال ما هو عـــين الصفة ولا غيرها . فصفات الحق عنده لا هي هو (٨١–ا) ولا هي غيره ؛ لأنه لا يقدر على نفيها ولا يقدر أن يجعلها عينه ، فعدل إلى هـــذه العبارة وهي[٥] حسنة ، وغيرها أحق بالأمر منها وأرفع للإشكال ، وهو القول بنفي أعيـــان الصفات وجـــوداً قائماً بذات الموصوف . وإنمـــا هي نسب وإضافات بـــين الموصوف بها وبين أعيانهـــا المعقولة . وإن كانت الرحمة [٦] جامعة فإنهـــا بالنسبة إلى كل اسم إلهي مختلفة ، فلهـــذا يُسْأَلُ سبحانه أن يَرْحَمَ بكل اسم إلهي . فرحمة الله والكناية [٧] هي التي وسعت كل شيء . ثم لهـــا شعب كثيرة تتعـــدد بتعدد الأسماء الإلهية . فما تعم بالنسبة إلى ذلـــك الاسم الخاص الإلهي في قول السائل رب ارحم ، وغير ذلك من الأسماء. حتى المنتقم له أن يقول يا منتقم ارحمني ؛ وذلك لأن هذه الأسماء تدل على الذات المسماة،وتدل

١٠

١١

١٢

---

(١) «ا» و «ن» : فحديث (٢) ب : فهي الراحمة (٣) أي أن الله لم يوجد الرحمة في المرحوم ليكون بهـا مرحوماً بل راحماً . وكذلك الحال في الصفات الإلهية التي يعطيها الله لأهل الكشف (٤) ب : ساقطة (٥) ب : ساقطة (٦) ب : رحمته
(٧) الكناية أي الضمير في قوله : ورحمتي .

بحقائقها على معان مختلفة . فيدعو بها في الرحمة من حيث دلالتها على الذات المسماة بذلك الاسم لا غير ، لا بما يعطيه مدلول ذلك الاسم الذي ينفصل به عن غيره ويتميز . فإنه لا يتميز عن غيره وهو عنده دليل الذات ، وإنما يتميز بنفسه عن
١٣ غيره لذاته ، إذ المصطلح عليه بأي لفظ كان حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها : وإن كان الكل قد سيق [١] ليدل على عين واحدة مسماة . فلا خلاف في أنه لكل اسم حكم ليس للآخر ، فذلك أيضاً ينبغي أن [٢] يعتبر كما تعتبر
١٤ دلالتها على الذات المسماة . ولهذا قال أبو القاسم بن قسي في الأسماء الإلهية (٨١ — ب) إن كل اسم إلهي على انفراده مسمى بجميع الأسماء الإلهية كلها : اذا قدمته في الذكر [٣] نعتّه بجميع الأسماء ، وذلك لدلالتها على عين واحدة ، وإن تكثرت الأسماء عليها واختلفت حقائقها ، أي حقائق تلك الأسماء . ثم إن الرحمة تُنَال على طريقين ، طريق الوجوب ، وهو قوله « فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة» وما قيّدهم به من الصفات العلمية والعملية [٤] . والطريق الآخر الذي تنال به هذه [٥] الرحمة طريق الامتنان الإلهي الذي لا يقترن به عمل وهو قوله « ورحمتي وسعت كل شيء » ومنه قيل « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخّر » ، ومنها قوله « اعمل ما شئت فقد غفرت لك » فاعلم ذلك .

---

(١) «ا» و «ب» : سبق بالباء (٢) قوله : « فذلك أيضاً ينبغي » ساقط في ب
(٣) ب : ذكر (٤) ن : العقلية والعلمية (٥) ن : ساقطة .

٢٢ ـــ فص حكمة إيناسية في كلمة إلياسية

إلياس هو إدريس كان نبياً قبل نوح ، ورفعه الله مكاناً علياً ، فهو في قلب الأفلاك ساكن وهو فلك الشمس. ثم بعث إلى قرية بعلبك ، وبعل اسم صنم ، وبكّ هو سلطان تلك القرية . وكان هذا الصنم المسمى بعلاً مخصوصاً بالملك. وكان إلياس الذي هو إدريس قد مُثّل له[١] انفلاق الجبل المسمى لبنان — من اللبنانة ، وهي الحاجة — عن فرس من نار ، وجميع[٢] آلاته من نار[٢]. فلما رآه ركب عليه فسقطت عنه الشهوة ، فكان عقلاً (٨٢ — ا) بلا شهوة ، فلم يبق له تعلق بما تتعلق به الأغراض النفسية . فكان الحق فيه منزهاً ، فكان على النصف من المعرفة بالله؛ فإن العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره، كانت[٣] معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه. وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله ، فنزه في موضع وشبه في موضع ، ورأى سريان الحق في الصور الطبيعية والعنصرية. وما بقيت له صورة إلا ويرى[٤] عين الحق عينها. وهذه المعرفة التامة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله ، وحكمت بهذه المعرفة الأوهام كلها . ولذلك كانت الأوهام أقوى سلطاناً في هذه النشأة من العقول، لأن العاقل ولو[٥] بلغ في عقله ما بلغ لم يخل من حكم الوهم عليه والتصوُّر فيما عقل. فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة الكاملة الإنسانية ، وبه جاءت الشرائع المنزلة فشبهت ونزهت ؛ شبهت في التنزيه بالوهم ، ونزهت في التشبيه بالعقل . فارتبط الكل بالكل ، فلم

(١) ن : ساقطة   (٢ — ٢) ساقط في ب   (٣) ن : فكانت   (٤) ا : وترى
(٥) ن : لو.

يتمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه : قال تعالى « ليس كمثله شيء » فنزّه وشبّه ، « وهو السميع البصير » فشبه. وهي أعظم آية تنزيه نزلت[١] ، ومع ذلك لم تخل عن التشبيه بالكاف فهو أعلم العلماء بنفسه ، وما عبّر عن نفسه إلا بما ذكرناه. ثم قال « سبحان ربك رب العزة عما يصفون » وما يصفونه إلا بما تعطيه عقولهم. فنزه نفسه عن تنزيههم إذ حددوه (٨٢–ب) بذلك التنزيه ، وذلك لقصور العقول عن إدراك مثل هذا. ثم جاءت الشرائع كلها بما تحكم به الأوهام . فلم تُخْلِ الحق عن صفة يظهر فيها. كذا قالت، وبذا جاءت. فعملت الأمم على ذلك فأعطاها الحق التجلي فلحقت بالرسل وراثة[٢]،

٢ فنطقت بما نطقت به رسل الله « الله أعلم حيث يجعل رسالته[٣]. « فالله أعلم » موجّه : له وجه بالخبرية إلى رسل[٤] الله ، وله وجه بالابتداء إلى أعلمُ حيث

٣ يجعل رسالاته. وكلا الوجهين حقيقة فيه، ولذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه وبالتنزيه في التشبيه . وبعد أن تقرر هذا فنرخي الستور ونسدل الحجب على عين المنتقد والمعتقد ، وإن كانا من بعض صور ما تجلى فيها[٥] الحق. ولكن قد أُمِرْنا بالستر ليظهر تفاضل استعداد الصور، وأن المتجلي في صورة بحكم استعداد تلك الصورة، فينسب إليه ما تعطيه حقيقتها ولوازمها لا بد من ذلك : مثل من يرى الحق في النوم ولا ينكر هذا وأنه لا شك الحق عينه فتتبعه لوازم تلك الصورة وحقائقها

٤ التي تجلى فيها في النوم ، ثم بعد ذلك يعبّر – أي يجاز – عنها إلى أمر آخر يقتضي التنزيه عقلاً . فإن كان الذي يعبرها ذا كشف وإيمان[٦] ، فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط ، بل يعطيها حقها في التنزيه ومما ظهرت فيه (٨٣ – ا) .

---

(١) ب : ساقطة (٢) ا : وارثة (٣) «ب»و«ن» : رسالاته (٤) ن : رسول
(٥) ا : فيهما (٦) «ب» و «ن» : أو إيمان .

فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة . وروح هذه الحكمة وفصها أن الأمر
ينقسم إلى مؤثر ومؤثَّر فيه وهما[١] عبارتان : فالمؤثِّر بكل وجه وعلى كل حال ٥
وفي[٢] كل حضرة وهو الله[٣]. والمؤثَّر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفي كل
حضرة هو العالم [٣] فإذا ورد [٤] . فألحِقْ كل شيء بأصله الذي يناسبه، فإن
الوارد أبداً لابد أن يكون فرعاً عن أصل[٥] كما كانت المحبة الإلهية عن
النوافل من العبد. فهذا أثر بين مؤثِّر ومؤثَّر فيه : وكما كان الحق سمع العبد ٦
وبصره وقواه عن هذه المحبة . فهذا أثر مقرر لا يُقْدَرُ على إنكاره لثبوته
شرعاً إن كنت مؤمناً. وأما العقل السليم ، فهو إما[٦] صاحب تجل إلهي في مجلى ٧
طبيعي فيعرف ما قلناه ، وإما مؤمن مسلم يؤمن به كما ورد في الصحيح . ولا بد
من سلطان الوهم أن [٧] يحكم على العاقل[٨] الباحث فيما جاء به الحق في هذه
الصورة لأنه مؤمن بها . وأما غير المؤمن فيحكم على الوهم بالوهم فيتخيل بنظره
الفكري أنه قد أحال على الله ما أعطاه ذلك التجلي في الرؤيا ، والوَهْمُ في ذلك
لا يفارقه من حيث لا يشعر لغفلته عن نفسه ، ومن ذلك قوله تعالى « ادعوني ٨
أستجب لكم ». قال تعالى « وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة
الداعي إذا دعاني» إذ لا يكون مجيباً إلا إذا كان [٩] من يدعوه ، وإن كان عينُ
الداعي عينَ المجيب (٨٣ — ب). فلا خلاف في اختلاف الصور ، فهما صورتان
بلا شك. وتلك الصور كلها كالأعضاء لزيد: فمعلوم أن زيداً حقيقة واحدة شخصية،
وأن يده ليست صورة رجله ولا رأسه ولا عينه ولا حاجبه. فهو الكثير الواحد:

---

(١) «ا» و «ن» : وهما (٢) ب : ساقطة (٣ ٣) ن : ساقطة.
(٤) أي الأمر الذي ينقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه . أو ورد ، أي الوارد الإلهي. ب : أورد.
(٥) ب : أصل مقرر محقق (٦) ن : ساقطة (٧) ن : ساقطة (٨) ن: العقل
(٩) كان تامة : أي إذا وجد من يدعوه .

الكثير بالصور[١] ، الواحد بالعين. وكالإنسان : واحـــد بالعين بلا شك . ولا نشك[٢] أن عَمْراً ما هو زيد ولا خالد ولا جعفر ، وأن أشخاص هـــذه العين الواحدة لا تتناهى وجوداً. فهو وإن كان واحداً بالعين ، فهو[٣] كثير بالصور والأشخاص. وقد علمت قطعاً إن كنت مؤمناً أن الحق عينه يتجـــلى يوم[٤] القيامة في صورةٍ فيعْرَف ، ثم يتحول في صورة فينكر ، ثم يتحوَّل عنهـــا في صورة فيعْرَف ، وهو هو المتجلّي – ليس غيره – في كل صورة . ومعلوم أن هذه الصورة ما هي تلك الصورة الأخرى: فكأنَّ العين الواحدة قامت مقام المرآة، فإذا نظر الناظر فيها إلى صورة معتقده في الله عَرَفَه فأقرَّ به. وإذا[٥] اتفق أن يرى فيها معتقد غيره أنكره، كما يرى في المرآة صورته وصورة غيره. فالمرآة عين واحدة[٦] والصور كثيرة في عين الرائي ، وليس في المرآة صورة منها جملة واحدة ، مع كون المرآة لها أثر في الصور بوجه وما لها أثر بوجه: فالأثر الذي لها كونها تُرَدُّ الصورة متغيرة الشكل من الصغر والكبر والطول والعـــرض ؛ فلها أثر في المقادير، وذلك راجع إليها. وإنما كانت (٨٤–ا) هذه التغيرات[٧] منها لاختلاف مقادير المرائي: فانظر في المثال مرآة واحدة من هذه المرايا؛ لا تنظر الجماعة، وهو نظرك من حيث كونه ذاتاً: فهو غني عن العالمين؛ ومن حيث الأسماء الإلهية فذلك الوقت يكون كالمرايا: فأي اسم إلهي نظرت فيه نفسك أو من نظر ، فإنما يظهر في الناظر حقيقة ذلك الاسم: فهكذا هو الأمر إن فهمت. فلا تجزع ولا تخف فإنَّ الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية؛ وليست الحية سوى نفسك. والحية حية لنفسها بالصورة والحقيقة. والشيء لا يقتل[٨] عن نفسه. وإن أفسدت الصورة في الحس

(١) ا : الصور من غير الباء (٢) ن : ولا شك (٣) الضمير عائد على الانسان
(٤) ا : في يوم (٥) ب : فإذا (٦) ب : واحد (٧) ب : التعبيرات.
(٨) ب : يعقل .

فإن الحد يضبطها والخيال لا يزيلها. وإذا كان الأمر على هذا فهذا هو الأمان على الذوات والعزةُ والمنعةُ ؛ فإنك لا تقدر على فساد الحدود. وأي عزة أعظم من هذه العزة ؟ فتتخيل بالوهم أنك قتلت ، وبالعقل والوهم لم تزل الصورة موجودة في الحد. والدليل على ذلك « وما رميت إذ رميت ولكنّ الله رمى » : والعين ما أدركت إلا الصورة المحمدية التي ثبت لها الرمي في الحس ، وهي التي نفى الله الرمي عنها أولاً ثم أثبته لها وسطاً ، ثم عاد بالاستدراك أن الله هو الرامي في صورة محمدية. ولا بد[١] من الإيمان بهذا. فانظر إلى هذا المؤثر حتى أنزل الحق في صورة محمدية[١]. وأخبر الحق نفسُهُ عباده بذلك ، فما قال أحد منا عنه ذلك (٨٤ — ب) بل هو قال عن نفسه. وَخَبَرُهُ صدق والإيمان به واجب ، سواء أدركت علم ما قال أو لم تدركه : فإما عالم وإما مسلم مؤمن. ومما يدلك على ضعف النظر العقلي من حيث فكره ، كون العقل يحكم على العلة أنها لا تكون معلولة لمن هي علة له : هذا حكم العقل لا خفاء به ، وما في علم التجلي إلا هذا ، وهو أن العلة تكون معلولة لمن هي علة له. والذي حكم به العقل صحيح مع التحرير في النظر ؛ وغايته في ذلك أن يقول إذا رأى الأمر على خلاف ما أعطاه الدليل النظري ، إن العين بعد ثبت أنها واحدة في هذا الكثير ، فمن حيث هي علة[٢] في صورة من هذه الصور لمعلول مّا ، فلا تكون معلولة لمعلولها ، في حال كونها علة ، بل ينتقل الحكم بانتقالها في الصور ، فتكون معلولة لمعلولها ، فيصير معلولها علة لها[٣]. هذا غايته إذا كان قد رأى الأمر على ما هو عليه ، ولم يقف[٤] مع نظره الفكرى. وإذا كان الأمر في العلية بهذه المثابة ، فما ظنك باتساع النظر العقلي في غير هذا المضيق ؟ فلا أعقل من الرسل صلوات الله عليهم وقد جاءوا بما

١١ ١٢ ١٣

(١ - ١) ساقط في ن (٢) ب : عليه (٣) ب : له (٤) ن : يقدح

جاءوا به في الخبر عن الجناب الإلهي ، فأثبتوا ما أثبته العقل وزادوا [١] ما لا يستقل العقل بإدراكه ، وما يُحيلُه [٢] العقل رأساً ويُقِرُّ به (٨٥ - ا) في التجلي[٣]. فإذا خلا بعد التجلي بنفسه حار فيما رآه : فإن كان عبد رب رد العقل إليه ، وإن كان عبد نظر رد الحق إلى حكمه[٤]. وهذا لا يكون إلا ما دام في هذه النشأة الدنيوية[٥] محجوباً عن نشأته الأخروية في الدنيا. فإن العارفين يظهرون هنا[٦] كأنهم في الصورة الدنيا لما يجري عليهم من أحكامها ، والله تعالى قد حوّلهم في بواطنهم في النشأة الأخروية ، لا بد من ذلك. فهم بالصورة مجهولون إلا لمن كشف الله عن بصيرته فأدرك. فما من عارف بالله من حيث التجلي الإلهي إلا وهو على النشأة الآخرة : قد حشر في دنياه ونشر في قبره ؛ فهو يرى ما لا ترون ، ويشهد ما لا تشهدون ، عناية من الله ببعض عباده في ذلك . فمن أراد العثور على هذه الحكمة الإلياسية الإدريسية الذي أنشأه الله نشأتين ، فكان نبياً قبل نوح ثم رفع ونزل رسولاً بعد ذلك ، فجمع الله له بين المنزلتين فلينزل عن حكم عقله إلى شهوته ، ويكون حيواناً مطلقاً حتى يَكْشِفَ ما تكشفه كل دابة ما عدا الثقلين ؛ فحينئذ يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته . وعلامته علامتان الواحدة هذا الكشف ، فيرى من يعذب في قبره ومن ينعم ، ويرى الميت حياً والصامت متكلماً والقاعد ماشياً . والعلامة الثانية الخرس بحيث إنه لو أراد أن ينطق بما رآه لم يقدر (٨٥ - ب) فحينئذ يتحقق بحيوانيته. وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير أنه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقق بحيوانيته . ولما أقامني الله في هذا المقام تحققت بحيوانيتي تحققاً كلياً، فكنت أرى وأريد النطق

---

(١) ب : فيما. (٢) « ا » و «ن» : تخيله (٣) ب : التجلي الإلهي

(٤) الهاء في إليه عائدة على الرب ، وفي حكمه عائدة على العقل (٥) ب : الدنيا

(٦) ب : حسياً .

بما أشاهده فلا أستطيع ؛ فكنت لا أفرق بيني وبين الخرس الذين لا يتكلمون. فإذا تحقق بما ذكرناه انتقل إلى أن يكون عقلاً مجرداً في غير مادة طبيعية ، فيشهد [١] أموراً هي أصول لما يظهر في صور الطبيعة [٢] فيعلم من أين ظهر هذا الحكم في صور الطبيعة[٣] علماً ذوقياً . فإن كوشف على أن الطبيعة عينَ نَفَسِ الرحمن فقد أوتي خيراً كثيراً ، وإن اقتُصِرَ معه على ما ذكرناه فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله : فيلحق [٤] بالعارفين ويعرف عند [٥] ذلك ذوقاً « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم » : وما قتلهم إلا الحديد والضارب ، والذي خلف هذه الصور . فبالمجموع وقع القتل والرمي ، فيشاهد الأمور بأصولها وصورها ، فيكون تاماً . فإن شهد النَّفَسَ كان مع التمام كاملاً : فلا يرى إلا اللهَ عينَ ما يرى . فيرى الرائي عين المرئي . وهذا القدر كاف ، والله الموفق الهادي.

٢٣ — فص حكمة إحسانية في كلمة لقمانية ١

إذ شاء الإله يريد رزقاً	له فالكون أجمعه غذاء ٢
وإن شاء الإله يريد رزقاً	لنا فهو الغذاء كما يشاء
مشيئته إرادته فقولوا	بها قد شاءها فهي المشاء
(٨٦-ا) يريد زيادة ويريد نقصاً	وليس مشاءَه إلا المشاءُ
فهذا الفرق بينهما فحقق	ومن وجه فعينهما سواء

---

(١) « ا » و « ن » : فشهد (٢) ب : الصور الطبيعية (٣) ب : « فيعلم من أين يظهر في الصورة الطبيعية علماً الخ » (٤) ا : فليلحق (٥) ا : بعد .

قال تعالى « ولقد آتينا لقمان الحكمة : ومن يؤت [١] الحكمة فقد أوتي خيراً
٣ كثيراً » . فلقمان بالنص ذو [٢] الخير الكثير بشهادة الله تعالى له بذلك. والحكمة قد تكون متلفظاً بها ومسكوتاً عنها مثل قول [٣] لقمان لابنه « يابني إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله » . فهذه حكمة منطوق بها ، وهي أن جعل الله هو الآتي بها ، وقرر ذلك الله في كتابه ، ولم يرّد هذا القول على قائله . وأما الحكمة المسكوت عنها وُعلِمَتْ بقرينة الحال ، فكونه سكت عن المؤْتَى إليه بتلك الحبة ، فما ذكره ، وما قال لابنه يأت بها الله إليك ولا إلى غيرك . فأرسل الإتيان عاماً وجعل المؤتَى به في السموات إن كان أو في الأرض تنبيهاً لينظر الناظر [٤] في قوله « وهو الله في السموات وفي الأرض » . فنبه لقمان بما تكلم وبما سكت
٤ عنه أن الحق عين كل معلوم ، لأن المعلوم أعم من الشيء فهو أنكر النكرات . ثم
٥ تمم الحكمة واستوفاها لتكون النشأة كاملة فيها فقال « إن الله لطيف [٥] » فمن لطفه ولطافته أنه في الشيء المسمى كذا المحدود بكذا عينُ ذلك الشيء ، حتى لا يقال فيه إلا ما يدل عليه اسمه بالتواطؤ والاصطلاح . فيقال هذا سماء وأرض وصخرة وشجر [٦] وحيوان وملك ورزق وطعام. والعين واحدة من كل شيء وفيه . كما تقول الأشاعرة إن العالم كله متماثل بالجوهر : فهو جوهر واحد ، فهو عين قولنا العين واحدة (٨٦-ب). ثم قالت ويختلف بالأعراض ، وهو قولنا ويختلف ويتكثر بالصور والنسب حتى يتميز فيقال هذا ليس هذا من حيث صورته أو عرضه أو مزاجه كيف شئت فقل. وهذا عين هذا من حيث جوهره، ولهذا

---

(١) « ا » و «ن» : أوتي — ب : اسقط الجزء المتوسط من الآية (٢) ب : هو ذو
(٣) من قوله : « ذو الخير » إلى قوله « قول » ساقط في ن (٤) ب : المناظر
(٥) ن : لطيف خبير . ب : الله لطيف من غير إن (٦) ا : وشجرة .

يؤخذ [١] عين الجوهر في كل حد صورة ومزاج : فنقول نحن [٢] إنه ليس سوى الحق ؛ ويظن المتكلم [٣] أن مسمى الجوهر وإن كان حقاً ، ما هو عـــين الحق الذي يطلقــه أهـــل الكشف والتجلي . فهذا [٤] حكمة كونه لطيفاً . ثم نعت فقال « خبيراً » أي عالماً عن اختبار وهو قوله « ولنبلوكم حتى نعلم » وهذا هو علم الأذواق . فجعل الحق نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيداً علماً . ولا نقدر على إنكار ما نص الحق عليه في حق نفسه : ففرّق تعالى ما بين علم الذوق والعلم المطلق ؛ فعلم الذوق مقيد [٥] بالقوى . وقد قال عن نفسه إنه عين قوى عبده في قوله « كنت سمعه » ، وهو قوة من قوى العبد ، « وبصره » وهو قوة من قوى العبد ، « ولسانه » وهو عضو من أعضاء العبد ، « ورجله ويــده » . فما اقتصر في التعريف [٦] على القوى فحسب حتى ذكر الأعضاء : وليس العبد بغير لهذه [٧] الأعضاء والقوى . فعين مسمى العبد هو الحق ، لا عين العبد هو السيد ، فإن النسب متميزة لذاتها ؛ وليس المنسوب إليه متميزاً ، فإنه ليس [٨] ثَمَّ سوى عينه في جميع النسب . فهــو [٩] عين واحـــدة (٨٧ ــ ا) ذات نسب وإضافات وصفات . فمن تمام حكمة لقمان في تعليمه ابنـــه ما جاء به في هذه الآية من هذين الإسمين الإلهيين « لطيفاً خبـــيراً » ، سَمَّى بهما الله تعالى . فــلو [١٠] جَعَلَ ذلك في الكون ــ وهو الوجود ــ فقال «كان» لكان أَتَـمّ في الحكمة وأبلغ. فحكى الله قول لقمان على المعنى كما قال : لم يزد عليه شيئاً ــ وإن

---

(١) ا : يوجد (٢) يعني الصوفيين (٣) المقصود به المتكلم الأشعري
(٤) ن : فهذه (٥) ب : مقيدة (٦) ب : بالتعريف (٧) ن : هذه
(٨) ن : ساقطة (٩) ا : فهي (١٠) ا : ولو.

كان قوله إن الله لطيف خبير من قول الله ـ لما [١] علم الله من لقمان أنه [٢] لو نطق متمماً لتمم بهذا . وأما قوله « إن تك مثقال حبة من خردل » لمن هي له غذاء ، وليس إلاّ الذرّة المذكورة في قوله « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » . فهي أصغر متغذٍ والحبة من الخردل أصغر غذاء . ولو كان ثم أصغر لجاء به كما جاء بقوله تعالى « إن الله يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها [٣] » . ثم لما علم أنه ثَمّ ما هو أصغر من البعوضة قال « فما فوقها » يعني في الصغر . وهذا قول الله ـ والتي في « الزلزلة » قول الله أيضاً . فاعلم ذلك فنحن نعلم أن الله تعالى ما اقتصر على وزن الذرة وثَمّ ما هو أصغر منها ، فإنه جاء بذلك على المبالغة والله أعلم . وأما تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمة : ولهذا أوصاه [٤] بما فيه سعادته إذا عمل بذلك. وأما حكمة وصيته في نهيه إياه ألاّ « تشرك بالله فإن الشرك لظلم عظيم [٥] »؛ والمظلوم المقام حيث نعته بالانقسام (٨٧-ب) وهو عين واحدة ، فإنه لا يشرك معه إلا عينه وهذا غاية الجهل. وسبب ذلك أن الشخص الذي لا معرفة له بالأمر على ما هو عليه ، ولا بحقيقة الشيء إذا اختلفت [٦] عليه الصور في العين الواحدة ، وهو لا يعرف أن ذلك الاختلاف [٧] في عين واحدة ، جعل الصورة مشاركة للأخرى في ذلك المقام فجعل لكل صورة جزءاً من ذلك المقام . ومعلوم في الشريك أن الأمر الذي يخصه مما وقعت فيه المشاركة [٨] ليس عين [٩] الآخر الذي شاركه ، إذ هو للآخر [١٠] .

(١) « فلما » في جميع المخطوطات على تقدير حذف خبر فلما ـ أي فلما علم الخ ، حكى الله قول لقمان على ما هو عليه . ولكن جامي والنابلسي يقرآن : لما ؛ وأنا أفضلها .
(٢) « ا » و «ن» : ساقطة (٣) « فما فوقها » ساقط في ب (٤) ا : أوصى
(٥) « ا » و «ن» : ظلم . ولكن الآية « لظلم » (٦) ب : اختلف
(٧) ب : اختلاف (٨) ا : الشركة (٩) « عين » في جميع المخطوطات الثلاثة وفي شروح القاشاني وبالي والقيصري ، ولكن النابلسي وجامي يقرآن « غير »
(١٠) ا : أو هو للآخر . ن : أو هو الآخر .

فإذن ما ثم شريك على الحقيقة ، فإن كل واحد على حظـّه مما قيل فيه إن بينهما مشاركة فيه . وسبب ذلك الشركةُ المشاعة ، وإن كانت مشاعة فإن التصريف من أحدهما يزيل الإشاعة . « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن » هذا روح المسألة.

٢٤ ـــ فص حكمة إمامية في كلمة هارونية

١

اعلم أن وجود هارون عليه السلام كان من حضرة الرحموت بقوله تعالى « ووهبنا له من رحمتنا » يعني لموسى « أخـــاه هارون نبياً » . فكانت نبوته من حضرة الرحموت فإنه أكبر من موسى سِنّاً ، وكان موسى أكبر منه نبوّة . ولما كانت نبوّة هارون من حضرة الرحمـــة ، لذلك قال لأخيه موسى عليهما السلام « يابن أمّ » فناداه بأمه لا بأبيه إذ كانت الرحمة للأم دون الأب أوفر في الحكم . ولولا تلك الرحمة ما صبرت على مباشرة التربية . ثم قال « لا تأخذ بلحيتي (٨٨–ا) ولا برأسي ولا تشمت بي الأعداء » . فهذا كله َنفَسٌ من أنفاس الرحمة. وسبب ذلك عدم التثبت في النظر فيما كان في يديه من الألواح التي ألقاها من يديه . فلو نظر فيها نظر تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة. فالهدى بيان ما وقع من الأمر الذي أغضبه مما هو هارون بريء منه. والرحمة بأخيه، فكان لا يأخذ بلحيته بمرأى من قومه مع كبره وأنه أسن منه. فكان[1] ذلك من هارون شفقة على موسى لأن نبوة هارون من رحمة الله، فلا يصدر منه إلا مثل هذا. ثم قال هارون لموسى عليهما السلام «إني خشيت أن تقول فرقت بين بني إسرائيل» فتجعلني سبباً في تفريقهم

---

(١) ب : وكان .

فإن عبادة العجل فرقت بينهم ، فكان منهم من عبده اتباعاً للسامري وتقليداً له ، ومنهم من توقف عن عبادتــه حتى يرجع موسى إليهم فيسألونه في ذلك . فخشي هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم [١] إليه ، فكان [٢] موسى أعــلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل ، لعلمه بأن الله قد قضى أُ ّلا ُيعْبَد [٣] إلا إياه : وما حــكم الله بشيء إلا وقع . فكان عتب موسى أخــاه هارون لِمَـا وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه . فإن العارف من يرى الحق في كل شيء ، بل يراه عين كل شيء . فكان موسى يربي هارون تربية عـــلم وإن كان أصغر منــه في السن . ولذا لمــا قال له هارون ما قال ، رجع إلى السامري ٢ فقال له « فما خطبك (٨٨ -- ب) يا سامري » يعني فيما صنعت من عدولك إلى صورة العجل على الاختصاص ، وصنعك هذا الشبح من حــلي القوم حتى أخذت بقلوبهم من أجل أموالهم . فإن عيسى يقول لبني إسرائيل « يا بني إسرائيــل قلب كل إنسان حيث ماله ، فاجعلوا أموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء » . وما سمي المال مالاً [٤] إلا لكونه بالذات تميل القلوب إليــه بالعبادة . فهو [٥] المقصود الأعظم المعظم في القلوب لمــا فيها من الافتقار إليه . وليس للصور [٦] بقاء ، فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه . فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة في اليمّ نسفاً . وقال له « انظر [٧] إلى إلهك » فسماه إلهاً بطريق التنبيه للتعليم ، لما علم أنه بعض المجالي الإلهية : « لأحرقنَّه » فإن حيوانية الإنسان لها التصرف في حيوانية الحيوان لكون الله سخرها للإنسان ،

---

(١) ساقطة في ب (٢) ب : وكان (٣) ب : تعبدوا . ن : نعبد

(٤) ب : مال (٥) ا : وهو (٦) ب : المصور (٧) ن : « وقال انظر » . ب : « وقال له موسى انظر » .

ولا سيما وأصله ليس من حيوان ، فكان أعظم في التسخير لأن غير الحيوان ماله إرادة بل هو [١] بحكم من يتصرف فيه من غير إبائه . وأما الحيوان فهو ذو إرادة وغرض فقد يقع منه [٢] الإباءة في بعض التصريف : فإن كان فيه قوة إظهار ذلك ظهر منه الجموح لما يريده منه الإنسان . وإن لم يكن له هذه القوة أو يصادف [٣] غرضَ الحيوان انقاد مذللاً لما يريده منه ، كما ينقاد [٤] مثلُه لأمر فيما رفعه الله به — من أجل المال الذي يرجوه منه — المعبّر عنه في بعض (٨٩ — ا) الأحوال بالأجْرة في قوله « ورفعنا بعضكم [٥] فوق بعض درجات ليتخذ بعضكم [٥] بعضاً سخرياً » . فما [٦] يسخر له من هو مثله إلا من حيوانيته لا من إنسانيته : فإن المثلين ضدان ، فيسخره الأرفع في المنزلة بالمال أو بالجاه بإنسانيته ويتسخر [٧] له ذلك الآخر — إما خوفاً أو طمعاً — من حيوانيته لا من إنسانيته : فما تسخر [٨] له مَنْ هو مثله . ألا ترى ما بين البهائم من التحريش [٩] لأنها أمثال ؟ فالمثلان ضدان ، ولذلك قال ورفع بعضكم فوق بعض درجات : فما [١٠] هو معه في درجته . فوقع [١١] التسخير من أجل الدرجات . والتسخير على قسمين : تسخيرٌ مراد [١٢] للمسخِّر ، اسم فاعل قاهر في تسخيره لهذا الشخص المسخَّر كتسخير السيد لعبده وإن كان مثله في الإنسانية ، وكتسخير السلطان لرعاياه ، وإن كانوا أمثالاً [١٣] له فيسخرهم بالدرجة . والقسم الآخر تسخير [١٤] بالحال كتسخير الرعايا للملك [١٥] القائم بأمرهم في الذب عنهم وحمايتهم وقتال من

٣

(١) ب : هم (٢) ب : ساقطة (٣) أي يصادف الإنسان
(٤) أي كما ينقاد الإنسان مثل الحيوان لأمر ما من أجل ما رفع الله به إنساناً على انسان ، ويكون الانقياد من أجل المال المعبر عنه بالأجرة (٥ — ٥) ا : بعضهم (٦) ب : مما
(٧) ا : ويسخر (٨) «ا» و «ن» : يسخر (٩) ب : التجريس (١٠) فما هو أي المسخر ليس مع المسخر في درجته (١١) ا : فوق (١٢) ن : مداره ، وهو تحريف
(١٣) «أمثالاً له» ساقطة في ب (١٤) ا : يسخر (١٥) «ا» و «ب» : الملك .

عاداهم وحفظه أموالهم وأنفسهم عليهم . وهذا كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون في ذلك مليكهم ، ويسمى على الحقيقة تسخير المرتبة . فالمرتبة [١] حكمت عليه بذلك . فمن الملوك من سعى [٢] لنفسه ، ومنهم من عرف الأمر فعلم أنه بالمرتبة في تسخير رعاياه ، فعلم قدرهم وحقهم ، فآجره الله على ذلك أجر

٤ العلماء بالأمر على ما هو عليه (٨٩ — ب) وأجر مثل هذا يكون على الله في كون الله في شئون عباده . فالعالَم كله مسخر [٣] بالحال من لا يمكن أن يطلق عليه أنه مسخَّر . قال تعالى «كلَّ يوم هو في شأن» . فكان عدم قوة إرداع هارون بالفعل أن ينفذ في أصحاب العجل بالتسليط على العجل كما سُلِّط موسى عليه ، حكمةً من الله تعالى ظاهرة في الوجود ليعْبَد [٤] في كل صورة . وإن [٥] ذهبت

٥ تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت إلا بعد [٦] ما تلبست عند عابدها بالألوهية . ولهذا ما بقي نوع من الأنواع إلا وعبد إما عبادة تأله وإما عبادة تسخير . فلا بد من ذلك لمن عقل [٧] . وما عبد شيء من العالم إلا بعد التلبس [٨] بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة في قلبه : ولذلك تسمى [٩] الحق لنا برفيع الدرجات ، ولم يقل رفيع الدرجة . فكثَّر الدرجات في عين واحدة . فإنه قضى أ ّلا يعبد [١٠] إلا إياه في درجات كثيرة مختلفة أعطت كل درجة مجلى إلهياً عُبِدَ فيها . وأعظم مجلى عُبِدَ فيه وأعلاه « الهوى » كما قال « أفرأيت من اتخذ إلهه هواه » وهو أعظم معبود ، فإنه لا يعبد شيء إلا به ، ولا يعبد هو [١١] إلا بذاته ، وفيه أقول :

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عُبِدَ الهوى

---

(١) ب : ساقطة . ا : والمرتبة (٢) ب : يسعى (٣) ن : يسخر
(٤) ب : لبعد (٥) ن : فإن (٦) ن : بعدم (٧) ا : غفل
(٨) ب : تلبس (٩) ب : يسمى (١٠) ب : تعبدوا
(١١) ن : ساقطة

ألا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله ؛ كيف تمم في حق [١] من عبد هواه واتخذه إلهاً فقال « وأضله الله على علم » والضلالة [٢] الحيرة : وذلك أنه لما * رأى هذا العابد (٩٠ — ا) ما عَبَدَ إلا هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به من عبادة من عبده من الأشخاص ، حتى إن عبادته لله [٣] كانت عن هوى أيضاً ، لأنه لو لم يقع له في ذلك الجناب المقدس هوى – وهو الإرادة بمحبة [٤] — ما عبد الله ولا آثره على غيره . وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها إلهاً ما اتخذها إلا بالهوى . فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه . ثم رأى المعبودات تتنوع في العابدين ، فكل عابدٍ أمراً ما يكفّر من يعبد سواه ؛ والذي عنده أدنى تنبه [٥] يحار لاتحاد الهوى ، بل لأحدية الهوى ، فإنه عين واحدة في كل عابد . « فأضله الله » أي حيّره « على علم » بأن كل عابد ما عبد إلا هواه ولا استعبده إلا هواه سواء صادف الأمر المشروع أو لم يصادف . والعارف المكمَّل من رأى كل معبود مجلى [٦] للحق يعبد فيه « ولذلك سمّوه كلهم إلهاً مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك . هذا اسم الشخصية فيه . والألوهية [٧] مرتبة تخيل [٨] العابد له أنها مرتبة معبوده ، وهي [٩] على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص . ولهذا قال بعض من عرف مقالة جهالة « ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » مع تسميتهم إياهم آلهة حتى قالوا « أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا الشيء عجاب » . فما أنكروه بل تعجبوا (٩٠ — ب) من ذلك ،

٦

---

(١) « في حق » ساقطة في ب (٢) ا : والضلال (٣) ا : حتى عبادته الله . ن : حق عبادته لله (٤) ب : بمحبته (٥) «ا» و «ب» : تنبيه

(٦) ن : محملاً (٧) ا : والألوهة (٨) ب : يتخيل : ا . يخيل للعابد له

(٩) ن : وهو ، والأصح وهي أي مرتبة معبوده

* جواب لما قوله « فأضله » الواردة في السطر الثامن .

فإنهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة الألوهة [١] لها . فجاء الرسول ودعاهم إلى إله واحد يعرَفُ ولا يُشْهَد ، بشهادتهم أنهم أثبتوه عندهم واعتقدوه في قولهم « ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » لعلمهم بأن تلك الصور [٢] حجارة . ولذلك قامت الحجة عليهم بقوله « قل سموهم » : فما يسمونهم إلا بما يعلمون أن تلك الأسماء لهم حقيقة . وأما العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظهرون بصورة الإنكار لما عبد من الصور لأن مرتبتهم في العلم تعطيهم أن يكونوا [٣] بحكم الوقت لحكم الرسول الذي آمنوا به عليهم الذي به سموا مؤمنين . فهم عبّاد الوقت مع علمهم بأنهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانها ، وإنما عبدوا الله فيها لحكم سلطان التجلي الذي عرفوه منهم [٤] ، وجهلَه المنكِرُ الذي لا علم له بما تجلى ، ويستره [٥] العارف المكمل من نبي ورسول ووارث عنهم . فأمرهم بالانتزاح عن تلك الصور لما انتزح عنها رسول الوقت اتباعاً للرسول طمعاً في محبة الله إياهم بقوله « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » . فدعا إلى إله يُصْمَد إليه ويُعْلَم من حيث الجملة ، ولا يشهد « ولا تدركه الأبصار » ، بل « هو [٦] يدرك الأبصار » لِلُطفه وسريانه في أعيان الأشياء . فلا تدركه الأبصار كما أنها لا تدرك [٧] أرواحَها المدبرةَ أشباحَها وصورَها الظاهرة . « وهو اللطيف الخبير » (٩١ - ا) والخبرة ذوق ، والذوق تجلٍ ، والتجلي في الصور . فلا بد منها ولا بد منه ؛ فلا بد أن يعبده من رآه بهواه إن فهمت ، وعلى الله قصد السبيل .

٧

---

(١) ن : الألوهية (٢) ن : الصورة (٣) ب : يكون (٤) أي من الأصنام
(٥) ن : أو ستره (٦) ب : ساقطة (٧) «ا» و «ن» : تدركه

٢٥ — فص حكمة علوية في كلمة موسوية

١ حكمة قتل الأبناء [١] من أجـــل موسى ليعود إليه بالإمداد حياة كل من قُتِل من أجله لأنه قتل على أنه موسى . وما ثَمَّ جهلٌ [٢] ، فلا بد أن تعود حياته على موسى — أعني حياة [٣] المقتول من أجـله — وهي حياة طاهرة على الفطرة لم تدنسها الأغراض [٤] النفسية ، بل هي على فطرة « بلى » . فكان موسى مجموع حياة من قتل على أنه هو ؛ فكل ما كان مهيئاً لذلك المقتول مما كان استعدادُ روحه له ، كان في موسى عليه السلام . وهـــذا اختصاص إلهي بموسى لم يكن لأحد من قبله : فإن حِكَمَ موسى كثيرة وأنا إن شاء الله أسرد منها في هذا الباب على قدر ما يقع به الأمر الإلهي في خاطري . فكان هذا أول ما شوفهتُ به من هذا الباب ، فما ولد موسى إلا وهو مجمـــوع أرواح كثيرة جمع قوى فعّالة لأن الصغير يفعل في الكبير . ألا ترى الطفل يفعل في الكبير بالخاصية فينزل الكبير من رياسته إليه فيلاعبه ويزقزق [٥] له ويظْهَر له بعقله . فهو تحت تسخيره وهو [٦] لا يشعر ؛ ثم شغله بتربيته وحمايته وتفقد مصالحه وتأنيسه [٧] حتى لا يضيق (٩١ — ب) صدره . هذا كله من فعل الصغـــير بالكبير وذلك لقوة المقام ، فإن الصغير حديث عهد بربه لأنه حديث التكوين

---

(١) ب : الأنبياء (٢) ا : يجهل . وما ثم جهل أي ما في قتل الأبناء على هذا الوجه جهل ، بل هو مقصود لحكمة إلهية . أو ما ثم جهل بمعنى أنه علم أن كل من قتل ُقتل على أنه موسى.أو معناه:وما جهل فرعون أن قتله الأبناء على أنهم موسى كان ظلماً وعمداً فوجب القصاص
(٣) ن : جناه ، وهو تحريف (٤) ا : الأغراض ، بالعين (٥) «ا» و «ن» : ويرقرق
(٦) ا : ساقطة (٧) ب : وتأنيه .

والكبير أبعد . فمن كان من الله أقرب سخَّر[١] من كان من الله أبعد ، كخواص المَلِك للقرب منه يسخّرون الأبعدين . كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبرز بنفسه [٢] للمطر إذا نزل ويكشف رأسه له حتى يصيب منه ويقول إنه حديث عهد بربه . فانظر إلى هذه المعرفة بالله من هذا النبي ما أجلّـَها وما أعلاهـا وأوضَحَها . فقد سخَّر المطرُ أفضل البشر لقربه من ربه فكان مِثْلَ الرسول الذي ينزل بالوحي عليه ، فدعاه [٣] بالحال بذاته فبرز [٤] إليه ليصيب منـه ما أتاه به من ربه . فلولا ما حصلت له منه الفائدة الإلهية بما أصاب منه ، ما برز بنفسه إليه . فهذه رسالة ماء جعل الله منه كل شيء حي فافهم .

٢ وأما حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليمّ : فالتابوت ناسوته ، واليم ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم مما أعطته القوة النظرية الفكرية والقوى[٥] الحسية والخيالية التي لا يكون شيء منها ولا من أمثالها لهذه النفس الإنسانيـة إلا بوجود هـذا الجسم العنصري . فلما حصلت النفس في هذا الجسم وأُمِرَت بالتصرف فيه وتدبيره ، جعل الله لها هذه القوى آلات يُتَوَصَّل [٦] بها إلى ما أراده الله منها في تدبير (٩٢ — ا) هـذا التابوت الذي فيه سكينة الرب . فرُمِي به في اليم ليحصُلَ بهذه [٧] القوى على فنون العلم [٨] فأعلمه بذلك أنه وإن كان الروح المدبر له هو المَلِك ، فإنه لا يدبره إلا به . فأصحبه هذه القوى الكائنة في هذا الناسوت الذي عبر عنه بالتابوت[٩] في باب الإشارات والحِكَم .

٣ كذلك تدبير الحق العالَمَ ما دبَّره إلا به أو بصورته ؛ فما دبَّره إلا به كتوقف الولد على إيجاد الولد ، والمسبَّبات على أسبابها ، والمشروطات على شروطها ،

٤ والمعلولات [١٠] على عللهـا ، والمدلولات على أدلتهـا ، والمحقّقات

---

(١) ن : فسخر (٢) ب : نفسه (٣) «ب» و «ن» : يدعوه . ودعاه أي المطر دعا الرسول بلسان الحال (٤) «ب» و «ن» : فيبرز (٥) ب : والقوة (٦) ب : تتوصل (٧) ب : ساقطة (٨) ا : العلوم (٩) ب : في التابوت (١٠) ن : المعلومات

على حقائقها . وكل ذلك من العالم وهو تدبير الحق فيه . فما دبره إلا به . وأما قولنا أو بصورته – أعني صورة العالم – فأعني به الأسماء الحسنى والصفات العلى التي تَسمّى الحق بها واتصف بها . فما وصل إلينا من اسم تَسَمّى به إلا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم . فما دبر العالم أيضاً إلا بصورة العالم . ولذلك قال في خلق آدم الذي هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهية التي هي الذات والصفات والأفعال « إن الله خلق آدم على صورته ». وليست صورته سوى الحضرة الإلهية . فأوجد في هذا المختصر الشريف (٩٢ – ب) الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية وحقائق [١] ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل ، وجعله روحاً للعالم فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة [١]. فكما أنه ليس شيء من [٢] العالم إلا وهو يسبح بحمده ، كذلك ليس شيء من [٢] العالم إلا وهو مسخر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته. فقال تعالى « وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه » . فكل ما في العالم تحت تسخير [٣] الإنسان ، عَلِمَ ذلك من علمه – وهو الإنسان الكامل – وجهل ذلك من جهله ، وهو الإنسان الحيوان . فكانت صورة إلقاء موسى في التابوت ، وإلقاء التابوت في اليم صورة هلاك ، وفي الباطن كانت نجاة له من القتل . فحيي كما تحيا النفوس بالعلم من موت الجهل ، كما قال تعالى « أو من كان ميتاً » يعني بالجهل «فأحييناه» يعني [٤] بالعلم ، « وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس » وهو الهدى ، « كمن مثله في الظلمات » وهي الضلال «ليس بخارج منها» أي لا يهتدي أبداً: فإن الأمر [٥] في نفسه لا غاية له يوقف [٦] عندها . فالهدى هو أن يهتدي الانسان

(١ – ١) ن : ساقط (٢) ب : «في» في الحالتين (٣) ب : تسخيراً
(٤) ب : ساقطة (٥) ب : العلم (٩) ن : فيوقف

إلى الحيرة ، فيعلم (١) أن الأمر حيرة والحيرة قلق وحركة، والحركة حياة. فلا سكون ، فلا موت؛ ووجود ، فلا عدم. وكذلك في الماء الذي به حياة الأرض (٩٣ — ا) وحركتها ، قوله تعالى «فاهتزت» وحملها ، قوله «وربت» ، وولادتها قوله (٢) «وأنبتت من كل زوج بهيج » . أي أنها ما ولدت إلا من يشبهها أي طبيعياً مثلها. فكانت الزوجية التي هي الشفعية لها بما تولد منها وظهر عنها. كذلك وجود الحق كانت الكثرة له وتعداد الأسماء أنه كذا وكذا بما ظهر عنه ٧ من العالم الذي يطلب بنشأته حقائق الأسماء الإلهية. فثبت(٣) به وبخالقه(٤) أحدية الكثرة ، وقد كان أحدي العين من حيث ذاته كالجوهر الهيولاني أحدي العين من حيث ذاته كثير بالصور(٥) الظاهرة فيه التي هو حامل لها بذاته. كذلك الحق بما ظهر منه من صور(٦) التجلي، فكان مجلى صور(٦) العالم مع الأحدية المعقولة. فانظر ما أحسن هذا التعليم الإلهي الذي خص الله بالاطلاع عليه من شاء من عباده. ولما وجده آل فرعون في اليم عند الشجرة سماه فرعون موسى: والمو هو الماء بالقبطية والسا هو الشجرة(٧)، فسماه بما وجده عنده، فإن التابوت وقف عند الشجرة(٧) في اليم . فأراد قتله فقالت(٨) امرأته — وكانت منطقة بالنطق الإلهي — فيما قالت

---

(١) ا : ليعلم (٢) ن : ساقطة (٣) ا : فثبتت

(٤) ا : وتخالفت . يقرأ القاشاني (ص ٩٠٣) «فثنيت به» ويشرحها بمعني الشفعية. ويقرأ «ويخالفه» أي ويخالف ما ظهر عنه من العالم أحدية الكثرة التي للحق لذاته . ويقرأ بالي (ص ٣٩٠ — ١) «وثنيت به وبخالقه أحدية الكثرة» . ويقرأ القيصري (ص ٢٧٤) «فثبت به وبخالقه» — أي فثبت بالعالم والحق الذي هو خالقه ، أي بهذا المجموع ، أحدية الكثرة كما مر في الفص الاسماعيلي أن مسمى الله أحدي بالذات، كل بالأسماء والصفات . ويقول : وصحف بعض الشارحين قوله «بخالقه» وقرأ يخالفه من الخلاف وهو خطأ .

(٥) ا : بالصورة (٤) ا : صورة في الحالتين (٧) ا : «الشجر» في الحالتين

(٨) ب : فقالت له.

لفرعون ، إذ كان الله تعالى (٩٣ - ب) خلقها للكمال كما قال عليه السلام عنها حيث شهد[١] لها ولمريم بنت عمران بالكمال الذي هو للذُكْران [٢] - فقالت لفرعون في حق موسى إنه « قرة عين لي ولك » .فبه قرّت عينها بالكمال[٣] الذي حصل لها كما قلنا؛ وكان قرة عين لفرعون[٤] بالايمان الذي أعطاه الله عند الغرق.

٨ فقبضه طاهراً مطهراً ليس فيه شيء من الخبث لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئاً من الآثام. والإسلام يَجُبُّ [٥] ما قبله . وجعله آية على عنايته سبحانه بمن شاء [٦] حتى لا ييأس أحد من رحمة الله ، « فإنه[٧] لا ييأس من روح الله[٧] إلا القوم الكافرون ». فلو كان فرعون ممن [٨] يئس ما بادر إلى الايمان.

فكان موسى عليه السلام كما قالت امرأة فرعون فيه « إنه قرة عين لي ولك عسى أن ينفعنا ». وكذلك وقع فإن الله نفعها به عليه السلام وإن كانا ما شعرا بأنه هو النبي الذي يكون على يديه هلاك ملك فرعون وهلاك آله . ولما عصمه الله من فرعون «أصبح فؤاد أم موسى فارغاً» من الهم الذي كان قد أصابها.ثم إن الله حرم عليه المراضع حتى أقبل على ثدي أمه فأرضعته ليكمّل الله لها سرورها به. كذلك[٩]

٩ علم الشرائع ، كما قال تعالى « لكل جعلنا منكم (٩٤ - ا) شرعة ومنهاجاً » أي طريقاً . ومنهاجاً أي من تلك الطريقة جاء. فكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذي منه جاء . فهو غذاؤه كما أن فرع الشجرة لا يتغذى إلا من أصله . فما [١٠] كان حراماً في شرع يكون حلالاً في شرع آخر يعني في الصورة : أعني

---

(١) ب : ساقطة (٢) ن : الذكران (٣) ا : في الكمال (٤) ن : ساقطة
(٥) ب : يحب (٦) ن : يشاء (٧-٧) ن : ساقط . ويقرأ ا : رحمه الله بدلا من روح الله (٨) ن : ساقط (٩) ب : فكذلك (١٠) ن : فكان

قولي يكون حلالاً ، وفي نفس الأمر ما هو عين ما مضى ، لأن الأمر خلق جديد ولا تكرار. فلهذا نبهناك . فكنّى عن هـذا في حق موسى بتحريم المراضع : فأمه على الحقيقة من أرضعته لا من ولدته ، فإن أم الولادة حملته على جهة الأمانة فتكوّن فيها وتغذى بدم طمثها من غير إرادة لها في ذلك حتى لا يكون لها عليه امتنان، فإنه ما تغذى إلا بما [١] لو لم يَتَغَذَّ به ولم [٢] يَخْرُج عنها ذلك الدم لأهلكهاوأمرضها. فللجنين المنة على أمه بكونه تغذى بذلك الدم فوقاها بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا يتغذى به جنينها . والمرضعة ليست كذلك ، فإنها قصدت برضاعته حياته وإبقائه. فجعل الله ذلك لموسى في أم ولادته ، فلم يكن لامرأة عليه فضل إلا لأم ولادته لتقر [٣] عينها أيضاً بتربيته وتشاهد انتشاءه [٤] في حجرها، «ولا تحزن» . ونجاه الله من غم التابوت ، فخرق ظلمة الطبيعة (٩٤ – ب) بما أعطاه الله من العلم الإلهي وإن لم يخرج عنها ، وفتنه فتوناً أي اختبره في مواطن كثيرة ليتحقق في نفسه صبره على ما ابتلاه الله [٥] به . فأول ما ابلاه الله به [٦] قتله القبطي بما ألهمه الله ووفقه له في سِرّه [٧] وإن لم يعلم بذلك ، ولكن لم يجد في نفسه اكتراثاً بقتله مع كونه ما توقف حتى يأتيه أمر ربه بذلك ، لأن النبي معصوم الباطن من حيث لا يشعر حتى يُنَبَّأ أي يخبر بذلك. ولهذا أراه الخضر قتل الغلام فأنكر [٨] عليه قتله ولم يتذكر قتله القبطي فقال له الخضر «ما فعلته عن أمري» ينبهه [٩] على مرتبته قبل أن ينبأ أنه كان معصوم الحركة في نفس الأمر وإن لم يشعر بذلك. وأراه أيضاً خرق السفينة التي ظاهرها هلاك وباطنها نجاة من يد الغاصب. جعل له ذلك

---

(١) ب : بما أنه (٢) ا : ولو لم (٣) ب : ليقر (٤) ا : انتشاه
(٥) ن : ساقطة (٦) ا : ساقطة (٧) ن : أمره (٨) ب : فأنكر موسى
(٩) ب : نبهه .

في مقابلة التابوت له الذي كان في اليمّ مُطبَقاً عليه. فظاهره هلاك وباطنه نجاة. وإنما فعلت به أمه ذلك خوفاً من يد الغاصب فرعون أن يذبحه صبراً [١] وهي تنظر إليه، مع الوحي الذي ألهمها الله به من حيث لا تشعر. فوجدت في نفسها أنها ترضعه فإذا خافت عليه ألقته في اليم لأن في المَثَل «عين لا ترى قلب لا يفجع» [٢]. فلم (٩٥ — ا) تخف عليه خوف مشاهدة عين، ولا حزنت عليه حزن رؤية بصر، وغلب على ظنها أن الله ربما ردّه إليها لحسن [٣] ظنها به. فعاشت بهذا الظن في نفسها، والرجاء يقابل الخوف واليأس، وقالت حين أُلهِمَت لذلك [٤] لعل هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون والقبط على يديه. فعاشت وسُرَّت بهذا التوهم والظن بالنظر إليها، وهو علم في نفس الأمر. ثم [٥] إنه لما وقع عليه الطلب خرج فارّاً — خوفاً في الظاهر، وكان في المعنى حبّاً للنجاة. فإن الحركة أبداً إنما هي حبّية، ويُحجب [٦] الناظر فيها بأسباب أخر، وليست تلك. وذلك لأن الأصل حركة العالم من العدم الذي كان ساكناً فيه إلى الوجود، ولذلك يقال إن الأمر حركة عن سكون : فكانت [٧] الحركة التي هي وجود العالم حركة حب. وقد نبّه رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك بقوله «كنت كنزاً [٨] لم أُعرَف فأحببت أن أُعرف [٩]». فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه. فحركته من العدم إلى الوجود حركة حب الموجِدِ لذلك : ولأن العالم أيضاً يحب شهود نفسه وجوداً كما شهدها ثبوتاً، فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتي إلى الوجود حركة [١٠] حبٍّ من جانب الحق وجانبه : فإن

١١ ، ١٢

---

(١) ب : ضيراً . قرأها هكذا القاشاني وبالي والقيصري . ونص جامي على أنها صبراً بالصاد والباء وأن ضيراً تحريف . وقتله صبراً قول مشهور (٢) ن : تيجع (٣) ن: بحسن

(٤) الجار والمجرور متعلق بقالت : أي قالت من أجل ذلك لعل الخ (٥) ا : ساقطة

(٦) ب : وحجب (٧) ب : وكانت (٨) ب : كنزاً مخفياً .

(٩) «أن أعرف» ساقط في ب (١٠) ن : وحركه.

١٣ الكمال محبوب لذاته ، وعلمه تعالى بنفسه (٩٥ — ب) من حيث هو غني عن العالمين ، هوَ لَه[1]. وما بقي إلا تمام مرتبة العلم بالعلم[2] الحادث الذي يكون من هذه الأعيان ، أعيان العالم ، إذا وجدت. فتظهر صورة الكمال بالعلم المحدَث والقديم فتكمل مرتبة العلم بالوجهين ، وكذلك تكمل مراتب الوجود : فإن الوجود منه أزلي وغير أزلي وهو[3] الحادث . فالأزلي وجود الحق لنفسه ، وغير الأزلي وجود الحق بصورة[4] العالم الثابت. فيسمى[5] حدوثاً لأنه ظهر بعضه لبعضه وظهر لنفسه بصور[6] العالم . فكمل الوجود فكانت حركة العالم حبيّة للكمال فافهم. ألا تراه كيف نفّس عن الأسماء الإلهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين[7] مسمى العالم ، فكانت الراحة محبوبة له[8] ، ولم يوصل إليها إلا بالوجود[9] الصوري الأعلى والأسفل. فثبت أن الحركة كانت للحب ؛ فما ثَمّ حركة في الكون إلا وهي حبيّة. فمن العلماء من يعلم ذلك ومنهم من

١٤ يحجبه السبب الأقرب لحكمه[10] في الحال واستيلائه على النفس. فكان الخوف لموسى مشهوداً له بما وقع من قتله القبطي ، وتضمّن الخوفُ حبّ النجاة من القتل. ففر لمّا خاف ؛ وفي المعنى ففر لمّا أحبّ النجاة من فرعون وعمله به . فذكر السبب الأقرب المشهود له في الوقت الذي هو كصورة الجسم للبشر. (٩٦ — ا) وحب النجاة مُضَمّن[11] فيه تضمين الجسد للروح المدبر له. والأنبياء لهم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم الخطاب ، واعتمادهم على فهم العالِم السامع . فلا يَعْتَبِر الرسل إلا العامة لعلمهم بمرْتبة[12] أهل الفهم ، كما نبه عليه السلام على

---

(١) ب : هو له بذاته (٢) «ا» و «ن» : وما بقي إلا تمام معرفة العلم به . فالعلم الخ
(٣) ب : فهو (٤) ب : بصور (٥) : فسمي — ن: يسمى (٦) ن : بصورة
(٧) ا : عن (٨) ا : ساقطة (٩) ا : الوجود له (١٠) ا : بحكمة
(١١) ا : تضمن (١٢) ن : مرتبه.

هذه المرتبة [١] في العطايا فقال « إني لأعطي الرجل وغيرُهُ أحب إليّ منه مخافة أن يكبه الله في النار ». فاعتبر الضعيف العقل والنظر الذي غلب عليه الطمع والطبْع. فكذا ما جاءوا به من العلوم جـــاءوا به وعليه خِلْعَة أدنى الفهوم ليقف من لا غوْصَ [٢] له عند الخلعة ، فيقول ما أحسن هذه الخلعة! ويراها غاية الدرجة. ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحِكَم — بما استوجب هذا — « هذه الخلعة من الملك ».فينظر في قدر الخلعة وصنفها من الثياب ، فيعلم منها قدر من خلعت عليه ، فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا. ولما علمت الأنبياء والرسل والورثة أن في العالم وأممهم [٣] من هو بهـذه المثابة ، عمدوا [٤] في العبارة إلى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك [٥] الخاص والعام ، فيفهَم منه الخاص ما فهم العامة منه وزيادة ممـــا صح له به اسم أنه [٦] خاص ، فيتميز به عن العامي . فاكتفى [٧] المبلغون [٨] العلوم بهذا. فهذا (٩٦ — ب) حكمة قوله عليه السلام « ففررت منكم لما خفتكم »،ولم يقل ففررت منكم حباً في السلامة والعافية. فجاء إلى مدين فوجد الجاريتين « فسقى لهما » من غير أجر ، « ثم تولى إلى الظل » الإلهي فقال «رب إني لما أنزلت إليّ من خير فقير »فجعل عين عمله [٩] السقي عين الخير الذي أنزله الله إليه ، ووصف نفسه بالفقر إلى الله في الخير الذي عنده. فأراه الخضر إقامة الجدار من غير أجر فعتبه [١٠] على ذلك،فذكره سقايته من غير أجر ، إلى غير ذلك مما لم [١١] يذكر حتى تمنى صلى الله عليه وسلم أن يسكت موسى عليه السلام ولا يعترض حتى يقص [١٢] الله عليه من أمرهما

---

(١) ا : الرتبة (٢) ا : غرض . ن : عرض (٣) ب : وفي أمتهم. ن : وأمتهم
(٤) ب: عهدوا (٥) ن : الاشتراك (٦) ن : ساقطة (٧)ن : واكتفى.
(٨) ا : المتلقون (٩) ا : عله (١٠) ن : فعيبه (١١) ن : ساقطة
(١٢) ب : يقضي .

فيعلم بذلك ما وفق إليه موسى من غير[١] علم منه إذ لو كان على[٢] علم ما أنكر
مثل ذلك على الخضر الذي قد شهد الله له عند موسى وزكاه وعدّله[٣] ومع هذا
١٥ غفل موسى عن تزكية الله[٤] وعما شرطه [٥] عليه في اتباعه، رحمة بنا إذا نسينا
أمر الله. ولو كان موسى عالماً بذلك لما قال له الخضر « ما لم تحط به خُبْراً » أي
إني على علم لم يحصل لك عن ذوق كما أنت على علم لا أعلمه أنا. فأنْصَفَ . وأما
حكمة فراقه فلأن الرسول يقول الله فيه « وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم
عنه فانتهوا ». فوقف العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول (٩٧ — ا)
عند هذا القول. وقد علم الخضر أن موسى رسول الله فأخذ يرقب ما يكون منه
ليوفي الأدب حقه مع الرسول [٦] : فقال له « إن سألتك عن شيء بعدها فلا
تصاحبني » فنهاه عن صحبته. فلما وقعت منه الثالثة قال : « هذا فراق بيني
وبينك ». ولم يقل له موسى لا تفعل ولا طلب صحبته لعلمه بقدر الرتبة التي هو
فيها التي نطقته بالنهي عن أن يصحبه . فسكت موسى ووقع الفراق. فانظر إلى
كمال هذين الرجلين في العلم وتوفية الأدب الإلهي حقه وإنصاف الخضر فيما اعترف
به عند موسى عليه السلام حيث قال له « أنا على علم علمنيه الله لا تعلمه أنت ،
وأنت على علم علمكه الله لا أعلمه أنا » . فكان هذا الإعلام في الخضر لموسى
دواء لما جرحه به في قوله « وكيف تصبر على ما لم تحط به خبراً » مع علمه بعلو
رتبته بالرسالة ، وليست تلك الرتبة للخضر . وظهر ذلك في الأمة المحمدية في
حديث إبّار النخل ، فقال عليه السلام لأصحابه « أنتم أعلم بمصالح دنياكم ».
ولا شك أن العلم بالشيء خير من الجهل به : ولهذا[٧] مدح الله نفسه بأنه بكل

---

(١) ب : ساقطة (٢) ب : عن (٣) عدله أي زكاه (٤) ب : الله له
(٥) ا : شرط (٦) ن : الرسل (٧) ا : وبهذا .

شيء عليم [١] . فقد اعترف صلى الله عليه وسلم لأصحابه بأنهم أعلم بمصالح الدنيا [٢] منه لكونه لا خبرة [٣] له بذلك (٩٧ — ب) فإنه علم ذوق وتجربة ولم يتفرغ عليه السلام لعلم ذلك، بل كان [٤] شغله بالأهم فالأهم . فقد نبهتك على أدب عظيم تنتفع بــه إن استعملت نفسك فيه . وقوله « فوهب لي ربي حكماً » يريد الخلافة ؛ « وجعلني من المرسلين » يريد الرسالة : فمــا كل رسول خليفة. ١٦ فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية . والرسول ليس كذلك : إنمــا عليه بلاغ [٥] ما أرسل به : فإن قاتل عليه وحماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول. فكما أنه ما كل نبي رسول ، كذلك ما كل رسول خليفة — أي ما أُعْطِيَ الملك ولا التحكم فيه. وأما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الإلهية فلم يَكن [٦] عن جهل، ١٧ وإنما كان عن اختبار حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه — وقد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم — فيستدل بجوابه على صدق دعواه. وسأل سؤال إيهام [٧] من أجل الحاضرين حتى يعرِّفهم من حيث لا يشعرون بمــا شعر هو في نفسه في سؤاله: فإذا أجابه جواب العلماء بالأمر أظهر فرعون — إبقاء لمنصبه — أن موسى ما أجابه على سؤاله ، فيتبين عند الحاضرين — لقصور فهمهم — أن فرعون أعلم من موسى. ولهذا لما قال له في الجواب ما ينبغي — وهو (٩٨ — ا) في الظاهر غير جواب ما سئل عنه ، وقد علم فرعون أنه لا يجيبه إلا بذلك — فقــال لأصحابه « إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون » أي مستور عنه علم ما سألته عنه ، إذ لا يتصور أن يعلم أصلاً . فالسؤال صحيح ؛ فإن السؤال

---

(١) ا : محيطه (٢) ا : دنياهم (٣) ا : لا خبر (٤) ا : كل
(٥) ب : البلاغ لما (٦) ا : تكن (٧) إيهام بالباء في المخطوطات الثلاثة ولكن جامي يقرؤها إيهام ويقول هكذا كانت في نسخة المؤلف. والمراد سؤال يوهم خلاف المقصود.

عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب، ولا بد أن يكون على حقيقة في نفسه[١]. وأما الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس وفصل، فذلك في كل مـــا يقع فيه الاشتراك، ومَنْ لا جنس له لا يلزم ألا[٢] يكون على حقيقة في نفسه لا تكون لغيره. فالسؤال صحيح على مذهب أهل الحق والعلم الصحيح والعقل السليم، والجواب عنه لا يكون إلا بما أجاب به موسى. وهنا سر كبير، فإنه أجاب بالفعل لمن سأل عن الحد الذاتي، فجعل الحد الذاتي عين إضافته إلى ما ظهر به من صور العالم، أو ما ظهر فيه من صور العالم. فكأنه قال في جواب قوله « وما رب العالمين » — قال — الذي يظهر فيه صور العالمين من علو — وهو السماء — وسفل وهو الأرض: « إن كنتم مُوقنين »؛ أو يظهر[٣] هو بها. فلما قال فرعون لأصحابه « إنه لمجنون » كما قلنا في معنى كونه مجنوناً، زاد موسى في البيان[٤] ليَعْلَم فرعون

١٨ رتبته[٥] في العلم الإلهي (٩٨ — ب) لعلمه بأن فرعون يعلم ذلك: فقال: « رب المشرق والمغرب» فجاء بما يَظْـهَر ويُسْـتَر، وهو الظاهر والباطن، وما بينهما وهو قوله « بكل شيء عليم ». « إن كنتم تعقلون »: أي إن كنتم أصحاب تقييد؛ فإن العقل يقيد[٦]. فالجواب الأول جواب الموقنين وهم أهل الكشف والوجود. فقال له « إن كنتم موقنين » أي أهل كشف ووجود، فقد أعلمتكم بما تيقنتموه في شهودكم ووجودكم، فإن[٧] لم تكونوا من هذا الصنف، فقد أجبتكم في الجواب الثاني إن كنتم أهل عقل وتقييد وحصر. ثم الحقُّ فيما تعطيه أدلة عقولكم. فظهر موسى بالوجهين ليعلم فرعون فضله وصدقه. وعِلمَ موسى أن فرعون علم ذلك

---

(١) ب: « في نفسه لا تكون لغيره، فالسؤال صحيح » (٢) ن: أن
(٣) ب: يظهر فيها هو بها (٤) ا: زاد في البيان موسى (٥) ب: مرتبته
(٦) ب: فإن للعقل التقييد (٧) ا: وإن.

– أو يعلم ذلك – لكونه سأل عن الماهية ،فعلم أنه ليس سؤاله على اصطلاح القدماء في السؤال بما[١] ، فلذلك [٢] أجاب. ولو[٣] علم منه غير ذلك لخطّأه في السؤال. فلما جعل موسى المسئول عنه عين العالم ، خاطبه فرعون بهذا اللسان[٤] والقوم لا يشعرون . فقال له « لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين». والسين في «السجن » من حروف الزوائد: أي لأسترنك: فإنك أجبت بما أيدتني به أن أقول لك مثل هذا القول. فإن قلت لي : فقد جهلت يا فرعون (٩٩ –ا) بوعيدك إياي ، والعين واحدة ، فكيف فرقت ، فيقول فرعون إنما فرّقَتْ المراتبُ[٥] العينَ ، ما تفرقت العين ولا انقسمت في ذاتها. ومرتبتي الآن التحكم فيك يا موسى بالفعل ؛ وأنا أنت بالعين وغيرك بالرتبة . فلما فهم[٦] ذلك موسى منه أعطاه حقه في كونه [٧] يقول له لا تقدر على ذلك ، والرتبة [٨] تشهد له بالقدرة عليه وإظهار الأثر فيه : لأن الحق في رتبة فرعون من الصورة[٩] الظاهرة ، لها التحكم على الرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس . فقال له ، يظهر[١٠] له المانع من تعديه عليه ، « أو لو جئتك بشيء مبين ». فلم يسَعْ فرعونَ إلا أن يقول له « فأت به إن كنت من الصادقين » حتى لا يظهر فرعون عند الضعفاء الرأي من قومه[١١] بعدم الإنصاف فكانوا يرتابون فيه ،وهي الطائفة التي استخفها[١٢] فرعون فأطاعوه « إنهم كانوا قوماً فاسقين »: أي خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة من إنكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر[١٣] في العقل ، ١٩

---

(١) ا : بها. ب : بما هو (٢) ا : ولذلك . ب : + بما هو لكونهم لا يجيزون السؤال عن ماهية ما لا حد له بجنس وفصل ، فلما علم موسى ذلك ، فلذلك الخ

(٣) «ب» و «ن» : فلو (٤) ب : اللسان الكشفي (٥) ب : مراتب

(٦) ن : أفهم (٧) أي حالة كونه (٨) ب : والرتبة الفرعونية (٩) ا : الصور

(١٠) ن : ساقطة (١١) ب : قوله (١٢) ب : استحقها (١٣) ب : الظاهري .

فإن له حداً يقف عنده إذا جاوزه[١] صاحب الكشف واليقين . ولهـذا جاء
٢٠ موسى في الجواب[٢] بما يقبله الموقن والعاقل خاصة . « فألقى عصاه » ، وهي
صورة ما عَصَى به فرعونُ موسى في إبائه عن إجابة دعوته ، « فإذا هي ثعبان
مبين » أي حيَّة ظاهرة . فانقلبت المعصية التي هي السيئة طاعة (٩٩ — ب)
أي حسنة كما قال « يبدل الله سيئاتهم حسنات » يعني في الحكم. فظهر الحكم هنا
عيناً متميزة في جوهر واحد. فهي العصا وهي الحية والثعبان الظاهر ، فالتقم
أمثاله من الحيّات من كونها حية والعصيّ من كونها عصاً . فظهرت[٣] حجة
موسى على حجج فرعون في صورة عِصِيٍّ وحيات وحبال ، فكانت للسحرة
الحبال[٤] ولم يكن لموسى حبل . والحبل التل الصغير : أي مقاديرهم بالنسبة إلى
قدر موسى بمنزلة الحبال من الجبال الشامخة . فلما رأت السحرة ذلك علموا رتبة
موسى في العلم ، وأن الذي رأوه ليس من مقدور البشر : وإن كان من مقدور
البشر فلا يكون إلا ممن له تميز[٥] في العلم المحقَّق عن التخيل والإيهام . فآمنوا
برب العالمين رب موسى وهارون : أي الرب الذي يدعو إليه موسى وهارون ،
لعلمهم بأن القوم يعلمون أنه ما دعا لفرعون. ولما كان فرعون في منصب التحكم
صاحب الوقت ، وأنه الخليفة بالسيف — وإن جار في العرف الناموسي — لذلك
قال « أنا ربكم الأعلى » : أي وإن كان الكل أرباباً بنسبة مّا[٦] فأنا الأعلى منهم
بما أُعطِيته في الظاهر من التحكم فيكم. ولما علمت السحرة صدقه في مقاله لم
ينكروه وأقروا له بذلك (١٠٠ — ا) فقالوا له : إنما تقضي هذه الحياة الدنيا

---

(١) ب : حاوره (٢) ب : بالجواب (٣) ا : فظهر (٤) ب : الجبال
(٥) ب : تمييز (٦) ب : بنسبة ما وإضافة لمن يربه : ولعل هذه الإضافة مقتبسة من شرح القاشاني لأنها واردة فيه.

فاقض ما أنت قاض [١] ، فالدولة لك [٢] . فصح قوله « أنا ربكم الأعلى ». وإن كان عينَ [٣] الحق فالصورة لفرعون . فقطع الأيدي والأرجل وصلب بعين حق في صورة باطل لنيل مراتب لا تنال إلا بذلك الفعل . فإن الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها لأن الأعيان الثابتة اقتضتها ؛ فلا تظهر في الوجود إلا بصورة ما هي عليه في الثبوت إذ لا تبديل لكلمات الله . وليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات ، فينسب إليها القدم من حيث ثبوتها ، وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها. كما تقول حدث عندنا اليوم إنسان أو ضيف، ولا يلزم من حدوثه أنه ما [٤] كان له وجود قبل هذا الحدوث . لذلك [٥] قال تعالى في كلامه العزيز أي في إتيانه مع قدم كلامه « ما يأتيهم من ذِكرٍ من ربِّهم محدَثٍ إلا استمعوه وهم يلعبون » : « ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين » . والرحمن [٦] لا يأتي إلا بالرحمة . ومن أعرض عن الرحمة استقبل العذاب الذي هو عدم الرحمة . وأما قوله « فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سُنَّةَ الله التي قد خلت في عباده » إلا قوم يونس ، فلم يدل ذلك على أنه لا ينفعهم في الآخرة لقوله [٧] في الاستثناء إلا قوم يونس. فأراد أن ذلك لا يرفع عنهم الأخذ في الدنيا، فلذلك أخذ فرعون (١٠٠—ب) مع وجود الإيمان منه . هذا إن كان أمره أمر [٨] من تيقن بالانتقال في تلك الساعة. وقرينة الحال تعطي أنه ما كان على يقين من الانتقال، لأنه عاين المؤمنين يمشون في الطريق اليَبَس الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر. فلم يتيقن فرعون بالهلاك إذ آمن، بخلاف

٢١

(١) الآية معكوسة وأصلها « فاقض ما أنت قاض ، إنما تقضي هذه الحياة الدنيا » (قرآن سورة طه آية ٧٥) (٢) ب : له (٣) ب : غير (٤) ا : ساقطة
(٥) ب : ولذلك (٦) «ا»و«ن» : والرحمة (٧) «ا»و«ب» : بقوله (٨) ن : ساقطة

المحتضر حتى لا يلحق به . فآمن بالذي آمنت به بنو إسرائيل على التيقن [١] بالنجاة ، فكان كما تيقن لكن على[٢] غير الصورة التي أراد . فنجاه الله من عذاب الآخرة في نفسه ، ونجّى بدَنه كما قال تعالى « فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية » ؛ لأنه لو غاب بصورته ربما قال قومه احتجب. فظهر بالصورة المعهودة ميتاً ليُعْلَمَ أنه هو . فقد عمته النجاة حساً ومعنى . ومن حَقّت عليه كلمة العذاب الأخروي لا يؤمن ولو جاءته كل آية حتى يروا [٣] العذاب الأليم ، أي يذوقوا العذاب الأخروي . فخرج فرعون من هذا الصنف . هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن . ثم إنّا نقول بعد ذلك : والأمر فيه إلى الله ، لما استقر في نفوس عامة الخلق من شقائه ، وما لهم نص[٤] في ذلك يستندون إليه . وأما

٢٢ آله فلهم حكم آخر ليس هذا موضعه . ثم لتعلم أنه ما يقبض الله أحداً إلا وهو مـؤمن أي مصدّق بما جاءت به الأخبار الإلهية : وأعني (١٠١ — ا) من المحتضرين : ولهذا يُكرَه موت الفجاءة وقتل الغفلة . فأما موت الفجاءة فحدُّه أن يخرج النفس الداخل ولا يدخل النفس الخارج. فهذا موت الفجاءة. وهذا غير المحتضر . وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه وهو لا يشعر : فيقبض على ما كان عليه من إيمان أو كفر. ولذلك قال عليه السلام «ويحشر على ما عليه مات[٥]» كما أنه يُقبَض على ما كان عليه. والمحتضر ما يكون إلا صاحب شهود، فهو صاحب إيمان بما ثَمَّة[٦]. فلا يقبض إلا على ما كان عليه ، لأن «كان» حرف وجودي[٧] لا ينجر معه الزمان إلا بقرائن الأحوال: فيفرق بين الكافر المحتَضَر في الموت وبين

٢٣ الكافر المقتول غفلة أو الميت فجاءة كما قلنا في حد الفجاءة. وأما حكمة التجلي والكلام

---

(١) ا : اليقين (٢) ب : ساقطة (٣) ا : رأوا (٤) ن : من ناصر

(٥) ا :ما مات عليه . ن : ويحشر ما مات عليه (٦) ا : تقدم ثم

(٧) «ا» و «ن» : حرفاً وجودياً .

في صورة النار ، فلأنها[١] كانت بغية موسى. فتجلى له في مطلوبه ليُقْبِلَ عليه ولا يعرض عنه. فإنه لو تجلى له في غير صورة مطلوبه أعرض عنه لاجتماع همه[٢] على مطلوب خاص. ولو أعرض لعاد عمله عليه وأعرض[٣] عنه الحق ، وهو مصطفىً مقرب. فمن قربه أنه تجلى له في مطلوبه وهو لا يعلم.

كنار موسى رآها[٤] عين حاجته وهو الإله ولكن ليس يدريه

٢٦ ـ فص حكمة صمدية في كلمة خالدية

١ (١٠١ ـ ب) وأما حكمة خالد بن سنان فإنه أظهر بدعواه النبوةَ البرزخيةَ ، فإنه ما ادَّعى الإخبار بما هنالك إلا بعد الموت : فأمر أن ينبش عليه ويسأل فيخبر أن الحكم في البرزخ على صورة الحياة الدنيا ، فيعلم بذلك صدق الرسل كلهم فيما أخبروا به في حياتهم الدنيا . فكان غرض خالد صلى الله عليه وسلم إيمان العالم كله بما جاءت به الرسل ليكون رحمة للجميع : فإنه تشرف[٥] بقرب نبوته من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وعلم أن [٦] الله أرسله رحمة للعالمين . ولم يكن خالد برسول، فأراد أن يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حظ وافر. ولم يؤمر بالتبليغ، فأراد أن يحظى بذلك في البرزخ ليكون أقوى في العلم في حق الخلق. فأضاعه قومه. ولم[٧] يصف النبي صلى الله عليه وسلم قومه[٧] بأنهم ضاعوا وإنما وصفهم بأنهم أضاعوا نبيهم حيث لم يبلغوه مراده ، فهل بلَّغه الله أجر أمنيته ؟ فلا شك ولا خلاف أن له أجر الأمنية [٨] ؛ وإنما الشك والخلاف في أجر المطلوب : هل يساوي تمني وقوعه عدمَ [٩]

---

(١) «ن» و «ا»: لأنها (٢) ب : همته (٣) «ب» و «ن» : فأعرض (٤) «ب» و«ن» يراها
(٥) ن : أشرف (٦) ب : ساقطة (٧ ـ ٧) ن : ساقط (٨) ن : أمنيته
(٩) ب : مع عدم.

وقوعه بالوجود أمْ لا. فإن في الشرع ما يؤيد التساوي في مواضع كثيرة: كالآتي للصلاة[١] في الجماعة فتفوته الجماعة فله أجر من حضر الجماعة ؛ وكالمتمني مع فقره ما هم عليه أصحاب (١٠٢ – ا) الثروة والمال من فعل الخيرات [٢] فله مثل أجورهم. ولكن مثل أجورهم في نياتهم أو في عملهم [٣] فإنهم جمعوا بين العمل والنية ؟ ولم ينص النبي عليهما[٤] ولا على واحد منهما. فالظاهر أنه لا تساوي بينهما. ولذلك طلب خالد بن سنان الإبلاغ حتى يصح له مقام الجمع بين الأمرين فيحصل على الأجرين والله أعلم [٥].

١   ٢٧ — فص حكمة فردية في كلمة محمدية

٢   إنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، ولهذا بُدِىء به الأمر وختم[٦]: فكان نبياً وآدم بين الماء والطين، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم

٣   النبيين. وأولُ الأفراد الثلاثةُ، وما زاد على هذه الأولية من الأفراد فإنها عنها. فكان عليه السلام أدلَّ دليل على ربه، فإنه أوتي جوامع الكلم التي هي مسمّيات أسماء[٧] آدم، فأشبه الدليل في تثليثه، والدليل دليل[٨] لنفسه. ولما كانت حقيقته تعطي الفردية الأولى بما هو مثلث النشأة[٩]، لذلك قال في باب المحبة التي هي أصل الموجودات «حُبِّبَ إليّ من دنياكم ثلاث» بما فيه من التثليث ؛ ثم ذكر النساء والطيب وجعلت قرة عينه في الصلاة. فابتدأ بذكر النساء وأخّر الصلاة، وذلك لأن

---

(١) ا : إلى الصلاة . ب : الصلاة   (٢) ا : الخير فيه . ن : الخير
(٣) ب : أعمالهم   (٤) « ا » و «ن» : ساقطة   (٥) ا : + بالصواب
(٦) ب : وختم به   (٧) ن : أبينا   (٨) ن : ساقطة   (٩) « ا » و «ب» : النشء

المرأة جزء من الرجل في أصل ظهورعينها . (١٠٢–ب) ومعرفة الإنسان بنفسه مقدّمة على معرفته بربه ، فإن معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه . لذلك قال عليه السلام « من عرف نفسه عرف [1] ربه ». فإن شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر والعجز عن الوصول فإنه سائغ فيه، وإن شئت قلت بثبوت المعرفة. فالأول أن تعرفَ أنّ نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك : والثاني أن تعرفها فتعرف ربك . فكان محمد صلى الله عليه وسلم أوضح دليل على ربه ، فإن كل جزء من العالم دليل على أصله الذي هو ربه فافهم . فإنما حُبّب إليه النساء ٤

فحنّ إليهن لأنه من باب حنين [2] الكل إلى جزئه ، فأبان بذلك عن الأمر في نفسه من جانب الحق [2] في قوله في هذه النشأة الإنسانية العنصرية « ونفخت فيه من روحي » . ثم وصف [3] نفسه بشدة الشوق إلى لقائه فقال للمشتاقين [4] « يا داود إني أشد شوقاً إليهم » يعني المشتاقين إليه . وهو لقاء خاص : فإنه قال في حديث الدّجّال إن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت ؛ فلا بد من الشوق لمن هذه صفته . فشوق الحق لهؤلاء المقربين مع كونه يراهم فيحب [5] أن يروه ويأبى المقام ذلك . فأشبه قوله « حتى نعلم » مع [6] كونه عالماً . فهو يشتاق لهذه الصفة الخاصة التي لا وجود لها إلا عند الموت، فيبل بها شوقهم إليه كما قال تعالى في حديث التردد وهو من هذا [7] الباب « ما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض عبدي [8] المؤمن يكره الموت (١٠٣ – ا) وأكره [9] مساءته ولا بد له من لقائي ». فبشّره [10] وما قال له لا بد له من الموت لئلا يغمه بذكر الموت. ٥

---

(١) ب : فقد عرف (٢ – ٢) ب : ساقط (٣) ب : وصف الحق

(٤) ا : « فقال قل للمشتاقين إلى الخ . ب : فقال للمشتاقين إليه (٥) «ب»«ن» : فيجب بالجيم (٦) ن : ساقطة (٧) ن : ساقطة (٨) ب : نسمة عبدي

(٩) ب : وأنا أكره (١٠) ب : فبشره بلقائه .

ولما كان لا يلقى الحقّ إلا بعد الموت كما قال عليه السلام « إن أحدكم لا يرى ربه حتى يموت » لذلك قال تعالى « ولا بد له من لقائي » . فاشتياق الحق لوجود هذه النسبة :

يحن الحبيب إلى رؤيتي وإني إليه أشد حنينا
وتهفو النفوس ويأبى[1] القضا فأشكو الأنين ويشكو الأنينا

٦ فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه ، فما اشتاق إلا لنفسه . ألا تراه خلقه على صورته لأنه من روحه؟ ولما كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة المسماة في جسده أخلاطاً ، حدث[2] عن نفخه اشتعال[3] بما في جسده من الرطوبة ، فكان روح الإنسان ناراً لأجل نشأته . ولهذا ما كلم الله موسى إلا في صورة النار وجعل حاجته فيها . فلو[4] كانت نشأته طبيعية لكان روحه نوراً . وكنّى عنه بالنفخ يشير إلى أنه من نَفَس الرحمن ، فإنه بهذا النفس الذي هو النفخة ظهر عينه ، وباستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال ناراً لا نوراً . فبطن[5] نَفَس الرحمن[6] فيما كان به الإنسان إنساناً. ثم اشتق له منه[7] شخصاً على صورته سماه امرأة ، فظهرت بصورته فحنّ إليها حنين الشيء إلى نفسه ، وحنت إليه حنين الشيء إلى وطنه . فحببت[8] إليه النساء ، فإن الله أحب مَنْ خلقه على صورته وأسجد له ملائكته النوريين (١٠٣–ب) على عظم قدرهم ومنزلتهم وعلو نشأتهم الطبيعية . فمن هناك وقعت

٧ المناسبة. والصورة أعظم مناسبة وأجلها وأكملها : فإنها زوْجٌ أي شفعت وجود الحق ، كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصيرته زوجاً. فظهرت الثلاثة حق ورجل وامرأة ؛ فحن الرجل إلى ربه الذي هو أصله حنين المرأة إليه. فحبب إليه

---

(١) ب : ويأتي (٢) ن : ساقطة (٣) ا : اشتعالا (٤) ن : فلولا
(٥) ن : فبطل (٦) ب : الحق (٧) ب : ساقطة (٨) «ب» و«ن»: فحبب

ربه النساء كما أحب الله من هو على صورته . فما وقع الحب إلا لمن تكوّن عنه ، وقد كان حبه لمن تكوّن[1] منه وهو الحق. فلهذا قال « حُبّبَ » ولم يقل أحببت من نفسه لتعلق حبه بربه الذي هو على صورته حتى في محبته لامرأته ؛ فإنه أحبها بحب الله إياه تخلقاً إلهياً. ولما أحب الرجل المرأة طلب الوصلة أي غاية الوصلة ٨ التي تكون في المحبة ، فلم يكن في صورة النشأة [2] العنصرية أعظم وصلة من النكاح ، ولهذا تعم الشهوة أجزاءه كلها ، ولذلك أُمِرَ بالاغتسال منه ، فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة . فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره ، فطهره [3] بالغسل ليرجع بالنظر إليه فيمن فني فيه ، إذ لا يكون إلا ذلك[4]. فإذا شاهد[5] الرجل الحق في المرأة كان شهوداً في منفعل، ٩ وإذا شاهده في نفسه — من حيث ظهور المرأة عنه — شاهده في فاعل ، وأذا شاهده[6] في [7] نفسه من غير استحضار صورة ما تكوّن عنه كان شهوده [8] في منفعل عن الحق بلا واسطة . فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل ، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل ؛ ومن نفسه (١٠٤ - ا) من حيث هو منفعل خاصة . فلهذا أحب صلى الله عليه وسلم النساء لكمال شهود الحق فيهن ، إذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً ، فإن الله بالذات غني عن العالمين . وإذا [9] كان الأمر من هذا الوجه ممتنعاً، ولم[10] تكن الشهادة إلا في مادة ، فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله . وأعظم الوصلة النكاح ١٠ وهو نظير التوجه الإلهي على من خلقه على صورته ليخلفه فيرى فيه

---

(١) ب : تكون الرجل (٢) ا : نشأة (٣) ن : فظهر (٤) ن : ذاك
(٥) ا : شهد (٦) ا : شهده (٧) ب : من (٨) ا : شهوداً — وكان شهوده أي شهود الحق (٩) «ب» و «ن» : فإذا (١٠) ا : وإن لم .

نفسَه(١) فسوّاه وعَدَله ونفخ فيه من روحه الذي هو نَفَسُهُ ، فظاهره خلق وباطنه حق. ولهذا وصفه بالتدبير لهذا الهيكل ، فإنه تعالى به « يدبِّر الأمر من السماء » وهو العلو ، « إلى الأرض » ، وهو أسفل سافلين ، لأنها أسفل الأركان كلها. وسماهن بالنساء وهو جمع لا واحد له من لفظه ، ولذلك قال عليه السلام « حُبِّب إلي من دنياكم ثلاث : النساء » ولم يقل المرأة ، فراعى تأخرهن في في الوجود عنه (٢) ، فإن النسْأة(٣) هي التأخير قال تعالى « إنما النسيء زيادة في الكفر ». والبيع بنسيئة يقول بتأخير ؛ ولذلك(٤) ذكر النساء. فما أحبهن إلا بالمرتبة وأنهن محل الانفعال (٥). فهن له كالطبيعة للحق التي فتح فيها صور العالم بالتوجه الإداري والأمر الإلهي الذي هو نكاح في عالم الصور العنصرية ، وهمة في عالم الأرواح النورية ، وترتيب مقدمات في المعاني للإنتاج . وكل ذلك نكاح الفردية الأولى في كل وجه من هذه الوجوه. فمن أحب النساء على هذا الحد فهو حب إلهي (١٠٤ — ب) ، ومن أحبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصة نقصه علم هذه الشهوة ، فكان صورة بلا روح عنده ، وإن كانت تلك الصورة في نفس الأمر ذاتَ روح ولكنها غير مشهودة لمن جاء لامرأته — أو لأنثى حيث كانت — لمجرد(٦) الالتذاذ ، ولكن لا يدري(٧) لمن . فجهل من نفسه ما يجهل الغير منه ما لم يسمِّه هو(٨) بلسانه حتى يُعلَم كما قال بعضهم :

صح عند الناس أني عاشق   غير أن لم يعرفوا عشقي لمن

---

(١) ب : فيرى فيه صورته بل نفسه. وقد أخذ بهذه القراءة معظم الشراح (٢) ن: ساقطة
(٣) ب : المنشأة . ن : النسيئة (٤) «ب» و «ن» : فلذلك (٥) ن : للانفعال
(٦) ن : بمجرد (٧) ب : تدري (٨) أي ما دام لم يسم ذلك الجاهل الأمر المتلذذ به.

كذلك هذا أحبّ الالتذاذ فأحب المحل الذي يكون [١] فيـه وهو المرأة ،
ولكن غاب عنه روح المسألة. فلو علمها لعلم بمن التذّ ومَن التذّ وكان كاملاً . ١١
وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله[٢] «وللرجال عليهن درجة» نزل المخلوق
على الصورة[٣] عن درجة من أنشأه على صورته مع كونه على صورته . فبتلك[٤]
الدرجة التي تميز بها عنه ، بها كان [٥] غنياً عن العالمين وفاعلاً أوّلاً ، فإن الصورة
فاعل ثان . فما له الأولية التي للحق . فتميزت الأعيـان بالمراتب [٦] : فأعطى
كل ذي حق حقه كلُّ عارف. فلهذا كان حب النساء لمحمد صلى الله عليه وسلم عن ١٢
تحبب إلهي وأن الله « أعطى كل شيء خلقه » وهو عين حقه[٧] . فما أعطاه إلا
باستحقاق استحقه بمسماه : أي بذات ذلك [٨] المستحق . وإنما قدم النساء لأنهن
محل الانفعال، كما تقدمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة. وليست الطبيعة[٩] ١٣
على الحقيقة إلا النفَس[١٠] الرحمـاني ، فإنه فيه انفتحت صور العالم أعـلاه
وأسفله (١٠٥ — ا) لسريان النفخة في الجوهر الهيولاني في عالم الأجرام خاصة.
وأما سريانها لوجود الأرواح النورية والأعراض[١١] فذلك سريان آخر . ثم إنه
عليه السلام غلّب في هـذا الخبر التأنيث على التذكير لأنه قصـد التهمّم[١٢] ١٤
بالنساء فقال « ثلاث » ولم يقل « ثلاثة » بالهاء الذي هو لعـدد الذكران ، إذ
وفيهـا ذكر الطيب وهو مذكر ، وعادة العرب أن تغلّب التذكـير على
التأنيث فتقول « الفواطم وزيد خرجوا » ولا تقول خرجن. فغلبوا التذكير[١٣]
— وإن كان واحداً — على التأنيث وإن كن جمـاعة. وهو عربي ، فراعى

---

(١) ا : تكون (٢) ب : لقوله (٣) ن : بالصورة.
(٤) «ب» و «ن» : فتلك (٥) ب : كان الحق عيناً (٦) ب : تضيف بعد كلمة مراتب
« فأعطى كل شيء خلقه كما أعطى كل ذي حق حقه الخ » (٧) ن : خلقه (٨) ن : ساقطة
(٩) ب : الصورة (١٠) ن : بالنفس (١١) ب : والأغراض بالغين (١٢) ب : الهمم
(١٣) ب : ساقطة .

صلى الله عليه وسلم المعنى الذي قُصِدَ به [١] في التحبب إليه ما لم يكن يؤثر حبَّه . فعلَّمه الله ما لم يكن يعلم وكان فضل الله عليه عظيماً. فغلَّب التأنيث على التذكير بقوله ثلاث بغيرِ هَاءٍ . فما أعلَمَه صلى الله عليه وسلم بالحقائق ، وما أشد رعايته للحقوق ! ثم إنه جعل الخاتمة نظيرة الأولى في التأنيث وأدرج بينهما المذكر[٢]. فبدأ بالنساء وختم بالصلاة وكلتاهما تأنيث ، والطيب بينهما كهو في وجوده ، فإن الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه ؛ فهو بين مؤنثين: تأنيث ذات وتأنيث حقيقي. كذلك النساء تأنيث حقيقي والصلاة تأنيث غير حقيقي ، والطيب مذكر بينهما كآدم بين الذات الموجود عنها[٣] وبين حواء الموجودة عنه (١٠٥ — ب) وإن شئت قلت الصفة فمؤنثة أيضاً ، وإن شئت قلت القدرة فمؤنثة أيضاً . فكن على أي مذهب شئت ، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم حتى عند أصحاب العلة الذين[٤] جعلوا الحق علة في وجود العالم. والعلة مؤنثة. وأما حكمة الطيب وجعله بعد النساء ، فلما في النساء من روائح التكوين ، فإنه أطيب الطيب عناق الحبيب . كذا قالوا في المثل السائر. ولما خُلِقَ عبداً بالاصالة لم يرفع رأسه قط إلى السيادة ، بل لم يزل ساجداً[٥] واقفاً مع كونه منفعلاً حتى كوَّن الله عنه ما كوَّن . فأعطاه رتبة الفاعلية في عالم الأنفاس التي هي الأعراف[٦] الطيبة . فحبب إليه الطيب : فلذلك جعله بعد النساء . فراعى الدرجات التي للحق في قوله[٧] « رفيع الدرجات ذو العرش» لاستوائه عليه باسمه الرحمن . فلا يبقى فيمن حوى عليه العرش من لا تصيبه الرحمة الإلهية : وهو قوله تعالى « ورحمتي وسعت كل شيء»:

---

(١) يصح أن يقرأ قصد بالبناء للفاعل أو قصد بالبناء للمفعول . والمراد بقوله « به » أي بالتغليب وبه متعلقة براعى. وضمير إليه عائد على النبي . « ما لم يكن » أي ما دام . والهاء في حبه عائدة إما على المعنى أو على النبي (٢) ب : التذكير (٣) ب : هو عنها (٤) «ا» و «ن»: الذي (٥) ب : ساجداً خاضعاً. وقوله « مع كونه » أي في حالة كونه (٦) ب : الأعراب (٧) ب : المشار إليها في قوله.

والعرش وسع كل شيء ، والمستوي [١] الرحمن . فبحقيقته يكون سريان الرحمة في العالم كما [٢] بيناه في غير موضع من هذا الكتاب ، وفي [٣] الفتوح المكي . وقد ١٦ جعلَ الطيبَ — تعالى [٤] — في هذا الالتحام النكاحي في براءة عائشة فقال « الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات ، والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات ، أولئك مبرءون مما يقولون » . فجعل روائحهم طيبة : لأن القول نَفَس ، وهو عين الرائحة فيخرج (١٠٦ – ا) بالطيب والخبيث [٥] على حسب ما يظهر به في صورة النطق . فمن حيث هو إلهي بالأصالة [٦] كله طِيبٌ : فهو طَيِّبٌ ؛ ومن حيث ما يحمد ويذم فهو طيّب وخبيث . فقال في خبث الثوم هي شجرة [٧] أكره ريحها ولم يقل أكرهها . فالعين لا تُكرَه ، وإنما يُكرَه ما يظهر منها . والكراهة لذلك إما عرفاً بملاءمة [٨] طبع أو غرض ، أو شرع ، أو نقص عن كمال مطلوب وما ثَمّ غير ما ذكرناه . ولما انقسم الأمر إلى خبيث وطيّب كما قررناه ، حُبّب إليه الطيب دون الخبيث ووصف الملائكة بأنها تتأذى بالروائح الخبيثة لما في هذه النشأة العنصرية من التعفن [٩] ، فإنه مخلوق من صلصال من حمأ مسنون أي متغير الريح . فتكرهه الملائكة بالذات ، كما أن مزاج الجُعَل يتضرر برائحة الورد وهي من الروائح الطيبة . فليس الورد [١٠] عند الجعل بريح طيبة . ومن كان على مثل هذا المزاج معنى وصورة أضرّ به الحقُّ إذا سمعه وسُرّ بالباطل : وهو قوله « والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله » ؛ ووصفهم بالخسران فقال « أولئك هم الخاسرون الذين خسروا أنفسهم » . فإن من لم يدرك الطيب

---

(١) ن : المستوي عليه (٢) ب : كما قد (٣) «ب» و «ن» : ومن
(٤) ن : وقد جعل الله تعالى الطيب (٥) ا : والخبيث (٦) ن : بالإضافة
(٧) ب : شجرة خبيثة (٨) ب : ملاءمة . يقرؤها القيصري « إما عرفاً أو بعدم ملاءمة طبع » وهو أقرب القراءات إلى المعقول (٩) «ا» و «ب» : التعفين (١٠) ب : ريح الورد.

١٧ من(١) الخبيث فلا إدراك له. فما حُبِّب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا
١٨ الطيب من كل شيء وما ثَمّ إلا هو. وهل يتصور أن يكون في العالم مزاج لا
يجد إلا الطيب من كل شيء، لا (٢) يعرف الخبيث، أم لا؟ قلنا هذا لا يكون:
فإنا ما وجدناه في الأصل الذي ظهر العالم منه وهو الحق، فوجدناه يكره ويحب؛
وليس الخبيث إلا ما يُكْرَه ولا(٣) الطيب إلا ما يُحَبّ. والعالم على صورة
الحق، والإنسان على الصورتين (١٠٦ — ب) فلا يكون ثمّ مزاج لا يدرك إلا
الأمر الواحد من كل شيء، بل ثم مزاج يدرك الطيب من الخبيث، مع علمه بأنه
خبيث بالذوق طيب بغير (٤) الذوق، فيشغله إدراك الطيب منه عن الإحساس
بخبثه (٥). هذا قد يكون. وأما رفع الخبث(٦) من العالم — أي من الكون — فإنه
لا يصح. ورحمة الله في الخبيث والطيب. والخبيث عند نفسه طيب والطيب
١٩ عنده خبيث. فما ثم شيء طيب إلا وهو من وجه في حق مزاج مّا خبيث:
وكذلك بالعكس. وأما الثالث الذي به كملت الفردية فالصلاة. فقال « وجعلت
قرة عيني في الصلاة » لأنها مشاهدة: وذلك لأنها مناجاة بين الله وبين عبده كما
قال: « فاذكروني أذكركم ». وهي عبادة مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين:
فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تعالى أنه قال « قسمت
الصلاة بيني وبين عبدي نصفين(٧): فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل.
يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم: يقول الله ذكرني عبدي. يقول العبد الحمد
لله رب العالمين: يقول الله حمدني عبدي. يقول العبد الرحمن الرحيم: يقول الله
أثنى عليّ عبدي. يقول العبد مالك يوم الدين: يقول الله مجّدني عبدي: فوّض
إليّ عبدي. فهذا النصف كله له تعالى خالص. ثم يقول العبد إياك نعبد وإياك

---

(١) ا : والخبيث (٢) ب : ولا (٣) ن : وليس (٤) ب : بعين
(٥) ب: بخبيثه (٦) ب : الخبيث (٧) ن : بنصفين.

نستعين : يقول الله هذه بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل . فأوقع الاشتراك في هذه الآية. يقول العبد اهدنا (١٠٧ — ا) الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين : يقول الله فهؤلاء لعبدي ولعبدي [١] ما سأل.فخلَصَ هؤلاء لعبده كما خلَصَ الأول له تعالى.فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين. فمن لم يقرأها فما صلى الصلاة المقسومة بين الله وبين عبده. ولما كانت مناجاة فهي ذكر ، ومن ذكر الحقَّ فقد جالَسَ الحق وجالَسَهُ الحقُّ ، فإنه صح في الخبر الإلهي أنه تعالى قال أنا جليس من ذكرني. ومَنْ جالس من ذكره وهو ذو بصر رأى جليسه . فهذه مشاهدة ورؤية . فإن لم يكن ذا [٢] بصر لم يره. فمن هنا يعلم المصلي رتبته هل يرى الحق هذه الرؤية في هذه الصلاة أم لا. فإن لم يره فليعبده بالإيمان كأنه [٣] يراه فيخيله في قبلته عند مناجاته ، ويلقي السمع لما يردُّ بهعليه الحق[٤]. فإن كان إماماً لعالَمِهِ الخاص به وللملائكة [٥] المصلين معه — فإن كل مصلٍّ فهو إمام بلا شك ، فإن الملائكة تصلي خلف العبد إذا صلى وحده كما ورد في الخبر — فقد حصل له رتبة الرسل في الصلاة وهي النيابة عن الله. إذا قال سمع الله لمن حَمِدَه ، فيخبر نفسه ومَنْ خلفَه بأن الله قد سمعه فتقول الملائكة والحاضرون[٦] ربنا ولك الحمد . فإن الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده . فانظر علو رتبة الصلاة وإلى أين تنتهي بصاحبها. فمن لم يحصّل درجة الرؤية في الصلاة فما بلغ غايتها.ولا كان له فيها قرة عين ، لأنه لم ير من يناجيه . فإن لم يسمع ما يرد من الحق عليه [٧] (١٠٧ — ب) فيها فما هو ممن ألقى سمعه[٨]. ومن لم يحضر فيها مع ربه مع

---

(١) ب : ساقطة (٢) ا : ذو (٣) ب : كأن (٤) ب : من الحق
(٥) ن : والملائكة (٦) ب : الحاضرون (٧) ا : ما يرده الحق عليه.ب : ما يرد به من الحق عليه (٨) ن : السمع.

كونه لم يسمع ولم ير، فليس بمصلٍّ أصلاً ، ولا هو ممن ألقى السمع وهو شهيد .
وما ثَمَّ عبادة تمنع من التصرف في غيرها – ما دامت – سوى الصلاة .
وذِكْرُ الله فيها أكبر ما فيها لما تشتمل عليه من أقوال وأفعال – وقد ذكرنا
صفة الرجل الكامل في الصلاة في الفتوحات المكية كيف يكون (١) – لأن الله
تعالى يقول « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » ، لأنه شُرِعَ للمصلي ألا
يتصرف في غير هذه العبادة (٢) ما دام فيها ويقال له مصلٍّ . « ولذكر الله
أكبر » يعني فيها : أي الذكر الذي يكون من الله لعبده حين يجيبه في سؤاله .
والثناء عليه أكبر من ذكر العبد ربه فيها ، لأن الكبرياء لله تعالى . ولذلك قال:
« والله يعلم ما تصنعون » وقال « أو ألقى السمع وهو شهيد ». فإلقاؤه السمع هو
لما يكون من ذكر الله إياه فيها. ومن ذلك أن الوجود لما كان عن حركة معقولة
نقلت العالم من العدم إلى الوجود عمت الصلاة جميع الحركات وهي ثلاث: حركة
مستقيمة وهي حال قيام المصلي ، وحركة أفقية وهي حال ركوع المصلي ،
وحركة منكوسة وهي حال (٣) سجوده. فحركة الإنسان مستقيمة ، وحركة
الحيوان أفقية ، وحركة النبات منكوسة ، وليس للجماد حركة من ذاته: فإذا
تحرك حجر فإنما يتحرك بغيره. وأما قوله « وجعلت قرة عيني في الصلاة –
ولم (٤) ينسب الجعل إلى نفسه – فإنَّ تجلي الحق للمصلي إنما هو راجع إليه
تعالى لا إلى المصلي : فإنه لو لم يذكر هذه الصفة (١٠٨ – ا) عن نفسه لأمره
بالصلاة على غير تجل منه له. فلما كان منه ذلك بطريق الامتنان، كانت المشاهدة
٢٠ بطريق الامتنان. فقال وجعلت قرة عيني في الصلاة. وليس إلا مشاهدة المحبوب

---

(١) ن : تكون (٢) أي يشغل نفسه بأي شيء آخر سوى هذه العبادة
(٣) ا : حالة . ب : ساقطة (٤) ب : ساقطة.

التي تـقَرُّ بها عين المحب ، من الاستقرار : فتستقر العين عند رؤيته فلا تنظر معه إلى شيء غيره في شيء وفي غير شيء[١]. ولذلك نُهِيَ عن الالتفات في الصلاة ، وأن الالتفات شيء يختلسه الشيطان من صلاة العبد فيحرمه مشاهدة محبوبه. بل لو كان محبوبَ هذا الملتفت ، ما التفت في صلاته إلى غير قبلته بوجهه . والإنسان يعلم حاله في نفسه هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة أم لا ، فإن « الإنسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره » . فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه ، لأن الشيء لا يجهل حاله فإن حاله له ذوقي . ثم إن مسمى الصلاة له قسمة أخرى ؛ فإنه تعالى أمرنا أن نصلي له وأخبرنا أنه يصلي علينا. فالصلاة[٢] منا ومنه. فإذا كان هو المصلي فإنما[٣] يصلي باسمه الآخِر ، فيتأخر عن وجود العبد : وهو عين الحق الذي يخلقه[٤] العبد في قلبه بنظره الفكري أو بتقليده وهو الإله[٥] المعتَقَد. ويتنوع بحسب ما قام بذلك المحل من الاستعداد كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله والعارف فقال لون الماء لون إنائه . وهو جواب سادٌّ[٦] أخبر عن الأمر بما هو عليه. فهذا هو الله الذي يصلي علينا. وإذا صلينا نحن كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه[٧] كما ذكرنا في حال من له هذا الاسم ، فنكون عنده[٨] بحسب حالنا ، فلا ينظُرُ إلينا إلا بصورة ما جئناه[٩] بها (١٠٨ — ب) فإن المصلي هو المتأخر عن السابق في الحلبة. وقوله « كلٌّ قد علم صلاته وتسبيحه » أي رتبته في التأخر في عبادته ربه ، وتسبيحه الذي يعطيه من التنزيه استعداده ، فما من شيء إلا وهو يسبح بحمد ربه الحليم

٢١ ، ٢٢

(١) يصح أن تكون الجملة « فلا تنظر معه إلى شيء غيره » معترضة بين قوله « فتستقر العين عند رؤيته » وقوله « في شيء وفي غير شيء »: أي في شيء محسوس أو غير محسوس. ويصح أن يكون المعنى فلا تنظر معه العين شيئاً غيره سواء أكانت الرؤية في شيء محسوس يتجلى فيه الحق أو شيء غير محسوس. (راجع القيصري ص ٣١٢) (٢) ا : والصلاة (٣) ا : وإنما
(٤) ب : يخيله (٥) ا : إله المعتقد (٥) ن : ساد سهل (٧) فيه أي في هذا المقام
(٨) ن : فيكون عبده (٩) «ا» و «ن» : جئنا.

الغفور. ولذلك لا يُفقَه[١] تسبيح العالَم على التفصيل واحداً واحـــداً . وثَمَّ مرتبة[٢] يعود الضمير على العبد المسبح فيها في قوله « وإنْ من شيء إلا يسبح بحمده » أي بحمد ذلك الشيء . فالضمير الذي في قوله « بحمـده » يعود على الشيء أي بالثناء الذي يكون عليه كما قلنا[٣] في المعتقد إنه إنما يثني على الإله الذي في معتقده وربط به نفسه. وما كان من عمله فهو راجع إليه، فما أثنى إلا على نفسه، فإنه مَنْ مَدَحَ الصنعة فإنما مدح الصانع بلا شك ، فإن حسنها وعدم حسنهـــا راجع إلى صانعها . وإله المعتقد مصنوع للناظر فيه ، فهو صنعه : فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه. ولهذا يَذُمُّ معتَقَد غيره ، ولو أنصف لم يكن له ذلك. إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شك في ذلك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده[٤] في الله ، إذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون إنائه لسلَّم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده ، وعرف الله في كل صورة وكل مُعتَقَد. فهو ظـــان[٥] ليس بعالِم ، ولذلك[٦] قـــال[٧] « انا عند ظن عبـدي بي » لا[٨] أظهر له إلا في صورة معتقده : فإن شاء أطلق وإن شاء قيَّد . (١٠٩ — ا) فإله[٩] المعتقدات تأخذه الحدود وهو الإله الذي وسعه قلب عبده ، فإن الاله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه: والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا لا يسعها فافهم[١٠] والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .

تم بحمد الله وعونه وحسن توفيقه ، والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً. وكان الفراغ منه في عاشر شهر جمادى الآخرة سنة تسع وثلاثين وثمانمائة أحسن الله عاقبتها بمحمد وآله آمين .

---

(١) ن : وكذلك يفقه . ب : ولذلك لا نفقه (٢) ب : قرينة مرتبة (٣) ب : قلناه
(٤) ن : في اعتقاده (٥) ب : فهو ظن (٦) ب : فلذلك.
(٧) ب : + تعالى (٨) ب : أي لا (٩) ا : وإله (١٠) ن : فافهم ذالك.

فهرس

الصفحة

الصفحة